NURUOSMAN
1769/1-
2178

SIVA

من كتب ... لم يقابل فكأنما غزا ولم يقاتل ... برهان التضايف وهو نسبة الواقعة بين الشيئين لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر

وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها هذا برهان التطبيق وعليه التعويل
في كل ما يدعى انما هيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية فحصلت هناك جملتان احدهما
من معلول معين او علة معينة والاخرى من معلول بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة
وقد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احدهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة
لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم
تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه ... ... غفر له

استصحبه الفقير عبد الباقي
كان الله في عونه

من كتب خادم العلوم لعلي زاده
السيد عبد الباقي بن شيخ محمد
عفا الله عنهم

مجموعة شرح عقايد لجلال الدين
وفقه اكبر والخيالي وحاشية محمود
وغيرهم

قسم
٦٦ برنجي قسم
٦٥ ايكنجي
٣٨ اوچنجي
١٦٩

عقائد ملا جلال فقه اكبر حلبي محمود حسن

OSMANİYE KÜTÜPHANESİ	
Kısmı:	Nuruosm.
V-	1769/1-6
Eski Kayıt No.	2178
Tasnif No.	297.3(077)=927

٢١٧٨

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

وقف سلطان السلاطين حجة الحق على الخلق بالبرهان القاطع السلطان ابن السلطان السلطان
السلطان ابو الفتوحات عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان جعله الله عز وجل
جوهرة آية عن الاعراض والعلل وانا الداعي الحاج ابراهيم
المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
غفر له

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد
في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد
بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان
وعلى اله وصحبه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود
في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد
بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان
العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية
الا واتت عليها ولم تترك عن امهاتها ومهماتها مسئلة الا
وقد صرحت بها او اومات اليها ولم اطلع على شرح لها
يكشف مقاصدها ويبسط فوايدها بل لم ار لها ما يعد
في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح
مجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل

المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق
ولم استرسل في شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال
القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الحري
وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعد
مقالات الجمهور قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من
اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا
الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول
قد يستعمل مرادفا له وقد يختص بمن هو صاحب كتاب وشريعة
فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر او من النبوة
بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن
في المقام الخطابي ستفترق امتي اي الاجابة وهم الذين امنوا به
عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا
الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل
على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق
الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين
اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان ذلك
متراخ عن حيوته عليه السلام وما يتوهم من انه ان حمل على اصول
المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي

اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة
معتد بها بهذا العدد وقد يقال العلهم في وقت من الاوقات بلغوا
هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار
من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف
الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فهو
مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا و بعضهم عصاة والقول
بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا و لا بعد
ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى ساير الفرق
ترغيبا في تصحيح العقائد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية
قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب
جمع صحب جمع صاحب وجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو مومن
رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ
او قبله او بعده طال صحبته او لا وهذه اشارة الى مقاصد هذه
الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده
من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك
من مباحث الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية
ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة
والحج والصوم ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة
الناجية وهم الاشاعرة التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو منسوب الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي موسى
الاشعري رضي الله عنهما فان قلت كيف يحكم بان الفرقة الناجية

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث
مشعر بانهم هم المقتدون بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم
بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام وعن اصحابه و
لا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم
كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل من غيرهم كالشيعة
المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة عليهم قال ابن
المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في الحديث مع الاستاذ نصير
الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم
من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متفقون
في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول لا يتجاوز
الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه
بل اليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول
المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى
وكونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية
الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات
لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء
الى غير ذلك من المسائل التي يشنع مخالفوهم عليهم فيها كما شنعوا

به كتبهم اجمع الاجماع بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الائمة في عصر على حكم من احكام الدين فان
المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة
وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها
عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم
هو في الاصل ما يعلم به الشئ كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به
الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوق بالذات بالعدم بمعنى
ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه
على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي شرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف
والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم
سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة
قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
وصرايحهم اردف ذلك بقوله كائن بقدرة الله تعالى بعد ان
لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان
المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم
هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية
لا اشخاصها وصورها النوعية فان جنسها فان صور خصوصيات

خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم
ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم
فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت كتابا بخط واحد من الفضلاء
الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا
عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم
الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا
الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل
الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس
الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم وسند
الفلاسفة على مذهبهم بانه لا بد من ان يكون جميع ما لا بد منه
في وجود ممكن ما حاصلا في الازل ولا فان كان الاول لزم وجود
ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان
كان الثاني فاذا احدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب
حدوث امر اخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه
لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق
لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع
في الوجود ثم لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد او نحوه ودعوى ان
المعدات الغير المتناهية لا ينتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك
بهذه الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان

وكذا دعوى كون المعدات لابد ان تنتهي مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لايزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا

فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا للوجود او متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلق به الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم قدم الممكن فلابد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص بالبديهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة

وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت

وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة

وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا وينتهي من الجانب

الاخر الى ارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة

من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد

القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن

جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية

بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت

تعلم ان لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة

في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مرتبة غير متناهية على نحو

تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا

المريد طرفا لسلسلة كما ليست المادة طرفا لسلسلة فالقول

بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعتقد عليه

الاناس بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليلهم لنقض

بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء

من الحوادث اليومية واجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم

باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود وهو محال

واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة

ولا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان

الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار

والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت تعلم مما

سبق خبيرا بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا

الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي

بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد

قال بذلك بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف

ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الجوابهم

المذكور ان هذه الحركة مبدا الحوادث من حيث انها مستمرة او من حيث

انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر

متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث

انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب اخر لتنة

ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب

اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وفيه

فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء اخر فاذا عدم

جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما ان

موجودا وعدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم

امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى

يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المرتبة وعلى الثاني يكون

ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة انه ما لا يكون

وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل

في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان

يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما

غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة اما في حال
وجوده السابق وحال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب
امر موجودا وعدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم
المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة
المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان عدم امر موجود لا يستلزم
امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه
حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا
الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك
الموانع في الوجود حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك
الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء
ما هي مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان
ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها
بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة
بها من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة بها من الحادث
بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام
الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت
عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول
يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم

يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية
مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول
عليه بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة
الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة
مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك
القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث
ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد
منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر
بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه
ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل
فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم
القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان
السابق على كل فرد وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا
لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد
منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق
تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم
ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث

في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية
واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظ و قد اعترض بان المنافاة
انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو
عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل
المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم
يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة
بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث
كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا
وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه
اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين
وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي
في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان
التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود او لا
وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضا

يفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين
اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان
في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ
واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول
له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية
ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فتزيد
عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا
يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد
اما اذا كان من جانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل
فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله
سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد
السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما فوقه من
الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية
التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ
مسبوقية لا يكون بازائه سابقية كما وجد في المبدأ سابقية
ليس معه مسبوقية لتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم
انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في
الامور المتعاقبة الوجود كما في الامور المجتمعة في الوجود ايضا
لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا
في الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الاباء اكثر

من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان
التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في
الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة
الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة
اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها
وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق
ساير احاد الاولى على ساير احاد الثانية ونسوق الدليل الى اخره فان
كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بنا
على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة
الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا
لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس
المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم تجتمع
الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليهم
ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا
على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا
وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع
الحوادث موجودة في جميع الازمنة في الازل وفي الزمان والوجود
في الزمان اعم من ان يكون بمعنى ان كل واحد من احادها موجود
في جزء من الازمنة والوجود اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
او على سبيل التعاقب بل الوجود عند الفلاسفة فرد اخر ينسب
الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في

في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل
التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي
تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي
يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل
وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي
يساوي جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة
فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يابى
عن مساواة جزئه لكله فليتامل واعلم ان الفلاسفة اشترطوا
في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انفا حال الشرط
الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن
بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها
مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل
بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على
المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة على نظيره من احاد
السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى
فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد
من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة
عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي
النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير
المترتبة بان يلاحظ العقل اذ كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون

بازائه واحدا اخرا ولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم
الانقطاع وان لم يكفنا التطبيق الاجمالي لم يمكن في صورة الترتب
ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد
مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف دون الاجمالي في الصورة الا
تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة ينتقل
الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر
الانقطاع بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام اخر يندفع
به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب
لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه
اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة
يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة هناك ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد
والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتدئة
من الواحد على السلسلة المتقدمة ما فوقه فان قلت انما يلزم ما
ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر
من ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي
اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركيبه
من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال
تركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون اجزاءه متخالفة متغايرة فيتعدد
تمام

تمام ماهيته شيء واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركيبه منها
ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل
عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد
فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا
عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها
ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتاخرين مع تصريحهم
بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه
من الاعداد ومن البين ان واحدا واحدا يكون جزء واحد واحد
وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب
معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا
وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض
الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك
الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني
ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض المحققين
في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب
وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل معلولات
متكثرة في مرتبة واحدة وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على اثبات
الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو
ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته
الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزء

اوخارج عنه والاول والثانی بط علی ما بین فی موضعه فیتعین
الثالث والخارج عن جمیع الممکنات هو الواجب تعالی ولا قدح فی هذا
الدلیل الا بان یختار استناد المجموع الی جزئه علی ما فصلناه فی بعض
رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاکثر وما یتوهم
من انه لیس هناک الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحکم العقل فان
قلت فعلی ما ذکرت یلزم ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا
انتقض البرهان به قلت لو کان علم الواجب بالاشیاء بصور مفصلة
لکان الامر کما ذکرت لکن ذلک مم لجواز کون علمه تعالی واحدا بسیطا
کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد فی المعلوم بحسب علمه فلا یتصور
التطبیق ولذلک ذهب الفلاسفة الی ان علمه تعالی علم اجمالی وذهب
بعضهم الی نفی علمه تعالی بالاشیاء الغیر المتناهیة وتحقیق علمه
تعالی یستدعی بسطا فی الکلام لا یحتمله المقام فان قلت معلومات
الله تعالی غیر متناهیة سواء کان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا
فیجری التطبیق فی المعلومات قلت علی تقدیر حدوث العالم یکون
الممکنات المتصفة بالوجود الخارجی متناهیة لان الحوادث لها
مبدأ والحوادث الاستقبالیة لا تبلغ مبلغ اللاتناهی فانها لیست
غیر متناهیة وان کانت غیر واقفة عند حد فالتطبیق ان کان بحسب
وجودها فی علم الله تعالی فهی هناک متحدة غیر متکثرة وان کان
بحسب وجودها فی الخارج فهی متناهیة واعلم ان المتکلمین ینفون
الوجود الذهنی ویثبتون علم الله تعالی بالحوادث الغیر المتناهیة
ولما کان من اجلی البدیهیات ان التعلق بین العالم والمعدوم الصرف

الصرف محال التجأوا الی القول بان تعلق العالم بالحوادث انما
یتحقق وقت تحقق وجودها وان صفة العلم قدیم والتعلق حادث وانت
خبیر بان العلم ما لم یتعلق بشیء لم یصر ذلک الشیء معلوما
بالفعل فیلزمهم ان لا یکون الله تعالی عالما فی الازل بالحوادث
تعالی عن ذلک وفیما ذکرنا مخلص عن ذلک فان قلت العلم الاجمالی
لیس علما بالفعل بل بالقوة فیلزم المحذور قلت قد حقق فی موضعه
ان العلم الاجمالی علم بالفعل وهو العقل البسیط الذی یجعله الفلاسفة
مستفادا من المبادی العالیة والتفصیل انما هو للنفس من حیث هی
نفس قالوا والعقل الاجمالی للمبادی هو الخلاق للصور التفصیلیة
فی الخارج ولک ان تقول العقل الاجمالی فینا ایضا مبدأ للصور
التفصیلیة فی اذهاننا وانما اشبعنا الکلام فی هذا المقام لانه من
اصول العقائد الدینیة وقد کثر فیه تعارک الاراء وتصادم
الاهواء ولم یأت جمهور المتکلمین فی هذا المبحث بشیء تعلق بقلب
الاذکیاء بل اجتهدوا فی ایراد المنوع البعیدة التی یاباها الطبع
المستقیم اشد الاباء فبقی نفوس الناظرین فیها مائلة الی مذهب
الحکماء بل الائمة التی اوردوها ایضا شانهم ذلک بلا امتراء
ثم اقول کما ان البعد المکانی متناه ومع ذلک تارة یحکم فی العقل
بالوهم ان ههنا امتدادا غیر متناه والعالم واقع فی جزء من اجزائه
کذلک الامتداد الزمانی متناه وان الوهم یتنوع عن تناهیه فیتوهم
ان ههنا امتدادا زمانیا غیر متناه کما یتنوع عن تناهی الامتداد
المکانی فیتوهم ان ههنا امتدادا مکانیا غیر متناه فکما لا عبرة

و التقدم الزمانى والتأخر الزمانى انما هو لاجزاء العالم الجسمانى بعضها مع بعض واما ما سوى الاجسام والجزئيات فليس بينها تقدم وتأخر زمانى كما ليس بينها تقدم وتأخر مكانى فكما انه ليس فوق المحدد خلاء ولا ملاء بناء على انه لا متوقف له كذلك ليس قبل العالم ولا عدمه بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك عدم تناهى الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهى المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم بلا تناهى الزمان من قبيل حكم بلا تناهى المكان فكما لا عبرة لحكمه فى المكان لا عبرة بحكمه فى الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه والشهرستانى وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية المونوح العلوم

بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به فى الامتداد الزمانى ايضا
وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون
الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم
فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع
والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما
واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه
كما انه ليس فوق المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى
متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان
يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها
الذكى انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب
والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اى
العدم الطارى على الوجود واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم
انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره وزعم
فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى يعيدها
بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام فى الجنة
وهى دار الخلود ويلزم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها
دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل فى مقرهم يوم
الحساب قال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته
هالك دائما وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى

اعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب معرفة الله تعالى فذهب بعضهم الى عدم الوجوب كالحشوية وذهب الجمهور الى الوجوب ثم اختلفوا فى طريق المعرفة فذهب الصوفية الى ان الطريق فى المعرفة هو تصفية الباطن برياضة النفس بالمجاهدات وتجردها عن الكدورات البشرية والتوجه الى الحضرة العلية والمواظبة على الطاعة وذهب حكماء الهند الى المعرفة بل معرفة جميع الاشياء تحصل بالالهام وذهب الملاحدة الى انه يحصل بالتعليم وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى ان الطريق فى المعرفة هو النظر وهو الصحيح وان ارادوا بالاطلاع السبب الكلى فدعوى الكل باطل اذ قد يحصل بكل منها المعرفة وان ارادوا به السبب فى الجملة فدعوى الكل صحيح الا ان يقال النزاع انما هو فى السبب لا غير فاذن يكون الحق ما ذهب اليه الاشاعرة والمعتزلة

فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لا انه يصير
هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية
الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة
اخرى فقال وعلى ان النظر اى اجمع اهل الحق على ان النظر
اى الفكر فى معرفة الله تعالى اى لاجل معرفته ففى ههنا تعليلية
كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد
بمعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية
والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله بالكنه
فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام
وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم
على ذلك سوى ما قال ارسطو فى عيون المسائل انه كما يعترى
العين عند التحدق فى جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن
تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى
حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابى
بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية
والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر
لان البسائط العقلية محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه
ليس كليا لانه لا دليل على امتناع افادته الكنه فى شئ من المواد وعدم
البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل
بالبداهة بعد تهذيب النفس [illegible] الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها

كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا
قدره قال الصديق الاكبر رضه العجز عن درك الادراك ادراك
وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك
والبحث عن ذات السر اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر
الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله
صلى الله عليه وسلم حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه
صلى الله عليه وسلم اوعد بترك في دلائل معرفة الله تعالى
ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان
شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب
المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين
وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة فان عبادة
الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر
يكون النظر واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي
والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي
فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص
في محل المنع ولئن سلم فالنظر في ساير صفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهة بلا ريب

بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين
فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته
عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه
نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من
ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد
ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر
شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم
على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم
عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة
والاحكام التي تحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان
انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل
وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم
والتمييز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط
في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا
لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا . واوصلهم الى جهنم
وساءت مصيرا . فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد
لاحكام الشرع ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين
بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف
ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع
وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر بل كلفوهم اولا

بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاتها
وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ
والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين
وقرب الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد
المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن
الشبه والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا مستغنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق
تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين
حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن قبولها
وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض العزايم
وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان
الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فروض الكفاية وما هو
فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه
وان لم يكن دليلا مفصلا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب
على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاد
ابو اسحق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو

هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر
وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية
واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه
يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى
الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة
اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا
والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم
فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا
فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه
هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال السيد الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب
مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا ما قيل
من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون

التكليف بالشرط والجزاء فغير صح لانه يستلزم تحقق الملزوم
وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط
والجزء وهو صح بديهة وبه اي بالنظر الصحيح يحصل المعرفة
اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما
تقرر عندهم ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما
بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل
فعل بواسطة فعل اخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر بسبب
حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة
فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند
المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم
فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيل
بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند
الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف ههنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر
الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل
حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان
يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله ابتداء وكونه قادرا

قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا
حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوزان
يكون لبعض تارة مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة
الله تعالى كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرة الله
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك
الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء
كما ذهب اليه الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى
وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك
عنه قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم
حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم
من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله
تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري
لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل
مستندة عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضائفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل
الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف
على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو
ممكن الوجود بدون توقف تاثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد

ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة
وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق
الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم
ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا موثر في الحقيقة الا الله وان
الوسائط بمنزلة الشرائط والالات وقد صرح به في الشفا لكنهم
لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه
وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد
كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا
عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من
حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة
الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية فان
تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري
وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد
قلت هذا هو ما ذكرناه انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته
للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية
ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون
بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعل هم بعد غرضهم
التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم
منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات
متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة

معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد
تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن
المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم
التي هي اقرب الاشياء اليها فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل
انما يوخذ فيها بالاليق والاخرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى
لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية
قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل
لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب
الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا يحصل بدون المعلم الذي هو
الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفته تعالى
اكثر من الحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون
في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه
في اشكل العلوم اولى قلت وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع
قلت على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به فلا حاجة الى
المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث
فله موثر علم ان العالم له موثر سواء كان هناك معلم اولا
وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد
النجاة ما لم يوخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من
الشرع ليعتد بها قلنا كفى لصاحب الشرع معلما وبالقران اماما

وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم
لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث
له محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث
قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده لذاته
وممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر
الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القدم ينافي التاثير فيه
عندهم فيحتاج الى محدث ولوجوز التاثير في القديم فلا بد ان
ينتهي الى الواجب دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود
عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة
وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك
ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا
يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق
وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها
كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسلب الاضافة
الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود
المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب ولا عين
شئ من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي

وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع
ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل
حاكمة بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود
فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها
نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي
الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشئ لا يكون
له الا وجود واحد فكونه تعالى بذاته
مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا
التقرير ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتامل الصادق
ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية
كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله
قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى وان الحوادث كلها حادثة
بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين
ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة
المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية
التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية

وليس معناه انه ليس بقدرة وارادته مدخل اصلا لا ابتداء ولا بواسطة ضرورة ان العبد هو الفاعل على الموجد عندهم والقدرة المؤثرة والارادة المرجحة كما هو رأيهم انما يقع بمحض قدرة الله تعالى المحض ان المؤثر القريب هو القدرة العبد ترجح ارادته لا غير واما قدرة الله تعالى وارادته فهي من الاسباب البعيدة وليس كلها سوى العلية السابقة جامي

وجب ان نعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا وبقدرة
العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد
باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى
قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب
له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس
كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها
والاستاد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما
جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا على انها بمجموع القدرتين
لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد
مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما
لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف
فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد
ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور قلت هذا
مبني على ظاهر مذهب الحكماء فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى
فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفا وصرح به في شرح
الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب عليهم ان ينسب الكل الى
المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه

وهذه تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوا وبنوا مسائلهم
عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سالت الحق فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة
وهذا صفة الاول لا غير وما نقل عن افلاطون العالم كرة
والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث
سهام والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد تشنع
المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة
فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على
وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة
وعدم تاثير العلم باطل وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق
الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا يستلزم التاثير
بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم
بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما
عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري
وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في خلق
الاعمال رسالة منفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن
جميع سمات النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه
المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين
استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة

الى غلك النبى من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون
فى مراتب الكمال فلا يكون له مشاركة وانت تعلم انه كلام خطابى
بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين
المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى قادرا عالما مريدا
متكلما وهكذا فى ساير الصفات ولكنهم تخالفوا فى ان الصفات
عين ذاته او غير ذاته اولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة و
الفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى
الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى
من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ
الانكشاف على ذاته ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال فى
القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة
اعلى من ان تكون تلك الصفات زائدة عليه فانا نحتاج فى
انكشاف الاشيا مثلا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو
تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته تنكشف الاشيا عليه ولذلك
قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتايجها وغاياتها
واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات
العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان
على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى
الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب
او غيره وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا
مثلا وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره فيكون

فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان
يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو واحد من جميع الوجوه
فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه وايضا يلزم ان يكون
البسيط الحقيقى فاعلا وقابلا وقد تبين فى موضعه استحالته
وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج
عندنا هو الحدوث وهى قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر
لان من يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث ينفى القديم الممكن
واما اذا اثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع
التساوى لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف
بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع احتياجها
قول متناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة
الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى
محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هى الحدوث
قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب
والدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره
واما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت
تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله
بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم
كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا
كونه واحدا حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا
الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ والادلة التى ذكرتموها

على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا
ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا وموجبا لتلك الصفات
ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية
كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم شمولها فالعقل يخصص
القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير
الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند
الحكماء هذا والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار
اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي
العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكما نفي الصفات
واثبات غاياتها استدل القائلون بالغيرية بان النصوص
وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون
الشيء عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب
وقس عليه ساير الصفات وايضا العالم من قام به العلم
والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس
الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان الصفات
قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة
عند الاشعري واتباعه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس
معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية
ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ونحوه مراد فاته
في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل
القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهي

بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على نفي الغيرية فبان الشرع
والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا
بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد
او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد و
صفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه
الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب
زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد
عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما
مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين
قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى
انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت النقض
غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند
المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي
في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له
من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير
التعريف وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز
وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا
على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن
تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما

قوله ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من كلام الامدى ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجودان يجوز الانفكاك بينهما من وجه كما في شرح المواقف قوله فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على الامدى ايضا قوله جواز الانفكاك بين الطرفين ولو في التعقل ويدل عليه قول بعضهم الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده وكذلك يحتاج في الجزم بوجود البارى بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان احمد بن حيدر

مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما ولا نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتهما دائما واورد على التعريف المختار انه ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض ومحله بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء والكل والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجوز ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما ومتحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا

هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر يجوز العقل وجود احدهما بدون والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك الجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وخالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة

ثلث وهو الوجود والعلم والحيوة سموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة شرح • قال اوائل الكتابية الآلهة ثلثة هو الله وعيسى ومريم ثم عدلوا واخوهم عن التصريح بهذا القول فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم ذاتية اى له ثلثة خواص جوهرية اقنوم الاب هو الوجود وارادوا به الله تعالى واقنوم الابن هو العلم وارادوا به عيسى واقنوم روح القدس هو الحيوة وارادوا به مريم وهذه الثلثة واحدة فى الجوهرية واصول الموجودات • شرح صحائف

بذوات القوايم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض بنفى لزوم
تعدد القدماء لايترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه
لادخاله فى المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها
لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما فى ساير المحمولات
قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر
لا فى مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها
والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد
القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء على
انها لاهو ولاغيره واستدلت المعتزلة بانه لوكان للواجب
تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى وخلوها عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدما
والنصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء فما ظنك بمن اثبت
الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة
بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها
الى بعض اخر واثبات ذاته تعالى وصفاته القديمة ليس من ذلك فى
شئ اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت
بعض الاصفيا انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن اسنده الى الكشف فانما
يتراءى له ماكان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا ارى
باسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة فهو

قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة فان قلت هذا الدليل لايدل الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا على التفصيل الذى سيذكره بعد قوله بجميع المعلومات اعنى كلية وجزئية قلت بل دل هذا على عموم علمه جميع المغيبات والشهادة فدل على التفصيل الذى سيذكره الشارح اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئى يلزم خروج المتشخص عن علمه على ما هو المشهور وان حالفه تحقيق الشارح على ما سيجئ ولايخفى ان المتشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال على ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على التى قبلها ولم يتعرض له الشارح لظهوره احمد بن حيدر

اى على قوله فلان الافعال المتقنة تدل على علمه تفصيل لسؤال ان صدور الافعال على ترتيب غريب لا تدل على حكمة موجده وعلمه فان الحيوانات مما يصدر عليه ذلك مع انها ليست كذلك جعفرا واذا عرفت هذا علمت ان الجواب بكونها مخلوقة لله لا يلائمه فان السائل لم يدع ان قدرتها انما هى لذا الحاجة يجاب بذلك فالاولى الاقتصار على العلاوة ودسى فان الوحى يدل على حصول العلم سواء كان بمعنى الالهام كما هو مذهب الجمهور او بمعناه المشهور كما ذهب اليه البعض فانه استدل بهذه الآية على نبوة النحل فان الوحى بمعناه المشهور مخصوص بالانبياء ولايخفى ان هذا المذهب من المفسدة هذا وما يدل على تحقق العلم فيها هو امرها بالايجاد كما لايخفى ودسى

فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا
هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة
تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدايع السموات والارض وفى
نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال الحكمة صانعها وعلمه
الكامل كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ولايرد ان الحيوانات قد يصدر
عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها
فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لامؤثر غيره
تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب
والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى
النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره فى الايات والاحاديث
كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية
اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما
علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه
هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح
ابو على وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج
الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر طويل
فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية
بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج
فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة
الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح

الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة
معلولاته تعالى اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلى بامر اخر يعارضه فى بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجرى مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية
كالحواس وما يجرى مجريها قلت حاصل مذهب الفلاسفة
انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق
التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا
فى السماء لكن الله تعالى لما كان عالما بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون بعض الاشيا معلومة له تعالى عن

عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس و
التخيل يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو
الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار
العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى
لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من
شنع عليهم من المتفلسفين كابى البركات البغدادى
بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذى
يمتاز به الشخص عن ساير افراد نوعه امر داخل فى قوام
الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وح فالتشخص
شخص لا نوع له وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا
بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون
فى التشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز
كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية
بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى
شخصية هى عنوان التشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا
ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك
فيتشخص عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض

اخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات بكلها الها ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا
ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان
ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك
جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا
داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما نحوان من الادراك
يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز
تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطاء فان ما ينفونه
عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة
نقص على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات
كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذا
الادراك فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق بهذا القدر
تكفير كما لا يتعلق بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم
كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح
به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفى
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه
تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر
عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على
التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرائى الكلى لا ينبعث
عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى
جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء

قد صرح بعضهم اه قال فى تعليقاته على شرح التجريد صرح بهمنيار فى التحصيل بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راى كلى فح يتوجه المناقشة فى توقف الفعل على التصور الجزئى مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار بحسب الذات بان يمتنع لذاته فرد آخر بطريق المعية او البدلية لان الكلام قبل تخصصه فالانحصار فى الواقع لا يفيد فى دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثال فرضى على تقدير القول بامكان شمس اخرى وحقيقى على تقدير القول بامتناعها كما يظهر من توفيق الشيخ ثم ان الانحصار فى الواقع وان امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتامل احمد بن حيدر

وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبداء تخيل الحركات
الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا ينفع ما ذكرت
فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قرره هو
ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله
للاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول
الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن راى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
فى التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض
وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا
فى فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه
لا فرق بين المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا
الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم
له معنيان الاول هو المشهور وهو ما لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة والثانى ما هو مشترك بين كثيرين
وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك
فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن
يبقى انه يمكن ح فى الفلك تصور جزئيات الحركة
بحيث تنحصر فى فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم
ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك
اختلف فيها فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته
عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات

حاصل الدليل انه لما كان البارى تعالى بذاته وذاته علة بمعلوله وعلمه بذاته علة لعلمه بمعلوم فحصول المعلول نفس تعقله اياه وبهذا التقرير يندفع ان يراد بانه ان اريد ان العلم بذات العلة من حيث هى توجب العلم بالمعلول فمم اذ هو غير بين ولا مبين وان اريد ان العلم بها من حيث انها علة لهذا المعلول توجب العلم به فيرد ان العلم بها من حيث هذه الحيثية متاخرة عن العلم بالمعلول ضرورة تقدم العلم بالطرفين على العلم بالنسبة فكيف توجبه

وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبداء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفا فى هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى هو بها هو لا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك

وذلك لان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان واورد عليه بان نسبة الفاعل الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط التاثير وآماده (؟) فنسبته بالامكان وكذا القابل اذا اجتمع فيه شرائط القبول يكون نسبته الى المقبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت تامة لا يستلزم حصول المقبول بالوجوب قال المعترض جامى

عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله بمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول

قوله من غير لزوم محال من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في ارد على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك احمد بن حيدر

هو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة
مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب والا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما
هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم
محال قلت هذا كلام افناعي من وجوه الاول انما
ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى
صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير
بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يغني ببيانه بل
ولا بالتانس به فان الصور العلمية القائمة بذات
العاقل من صفات ذاته والذات مع ساير صفاته حاضرة
عند نفسه غير غايب عنها وليس المعلول الاول من صفات
الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه
لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج
الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل
النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها

غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل الصورة
بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول
للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس
عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها
بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعي وليس
الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة
عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته الرابع
ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير
الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله
بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون
حصوله للفاعل اكد واوثق فلا يكون حصوله للقابل لم
لكن لا يظهر ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول
التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول
للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب

والظاهر انه جواب سؤال مقدر تقديره لم لا يجوز ان تكون الالات حاضرة عنده تعالى وصور الجزئيات تكون مرتسمة فيها فكما ان الواجب يعقل صور الموجودات الكلية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية يجوز ان يعقل الجزئيات المادية بواسطة حصولها في الالات فاجاب بقوله وليست تلك اه جلبي ليست تلك الالات ثابتة موجودة في نفس الامر في المجردات بل نفس تلك الجواهر المجردة بلا آلات معلولة لذات الواجب بذاته اي بالاستقلال فلا يجري فيها المقدمة اه اعني قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية اه والمط هو قوله والاول الواجب يعقل اه هكذا ينبغي ان يفهم هذه العبارة محيي الدين

والامكان شرطا التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به السادس انه اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بوساطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له

ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة اولا يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض مخ بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محالان قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار

فلا يحتاج هذا العلم الى سبق علم بها ولا يخفى عليك انه
لا يمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره شارح
الاشارات لانه ليس عنده وجودان يكون احدهما علميا
وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه
بالاختيار بل وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه تعالى
والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر بالاختيار
تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا
اخر له حتى يصح كونه صادرا بالايجاب بل اعتبار كونه علما
بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود علم
لكونه جوهرا مجردا غير غايب عن مجرد وليس له وجود اخر
بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة
الخارجية فى العلم الحضورى واعلم ان ما ذكرنا جار على
سياق مذهب المتكلمين ايضا بكون علمه تعالى غير ذاته وبكون
الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمال
ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو
علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض
المتاخرين من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة
بعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما
بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر فى المثال
كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال التقريب.

تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية واما
على مذهب الحكماء القائلين بان علمه عين ذاته فبقى ان
تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى هل هى قائمة بنفسها
او بذاته تعالى كما هو مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه
بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها
ولم يعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق هذا المبحث
مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى
ان يتيسر لنا بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرته
من سياق مذهب المتكلمين يأتى الترديد المذكور بان
الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته
تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم
وهى فى هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال
الذى ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام بالعقل
والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة فى العقل
وليست قائمة به وقدحنا فى هذا على ما ذكرناه فى بعض
تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق
الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح
فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب
الحكماء ايضا لم يبعد وصح بكون الممكنات موجودة فى علمه
الذى هو عين ذاته تعالى ولا يكون قائمة به ولا يمكن

قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور وجه الدفع ان المثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذواتها بخلاف ما نحن فيه من المكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات اعم فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد الاعم يستلزم القول بتحقق جميع افراد الاخص ايضا احمد بن حيدر

حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدلائل التي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دربة وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته تعالى على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ تلك الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبداء لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه تعالى بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه كذلك وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحلل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها وليس المعلولات مما يحلل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضائف الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطنة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض امكن ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى علم حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلابد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم عن ذلك ان يلجأوا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علم الله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبا اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار

وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا
ما اردنا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم
كلام اخر يعلو عن طور علم الكلام وسناتي عليه في رسالة
مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب
حضوري وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين
الشئ ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات
الواجب تعالى من حيث هي من غير اعتبار قيد زايد عالما بنفسه
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث
هي عالما بذاته مع قيد والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي لابتنائه
انضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي النسبة ونفي النسبة قد
يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا
لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته
من حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات
من حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين
والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل
والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى
وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية
بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام

ما دام عاقلا لا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد
الغرز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع
ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته تعالى فهو تعالى قادر على
جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل ولان
الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده
من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون
قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى
مح مع ان النصوص قاطعة لعموم القدرة كقوله تعالى وهو
على كل شئ قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل ساير
المطالب التي لا يتوقف عليه ارسال الرسل ان يتمسك بالدلايل
السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال
الرسل عليهم السلام بحسب نفس الامر لم اذ لو فرض قدرته تعالى
على الارسال فقط لكفى صدور الارسال منه تعالى لكن اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق
اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر
عنه حال دعوى النبوة واجرا الفاعل المختار عادته
حين استدعاء النبي صلعم تصديقه بامر يخالف عادته دل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه
فعلا له وكونه فعلا له انما يثبت بسبب شمول القدرة اذ لا دليل

قال المعتزلة والجبائي وعبد الجبار ومن تابعهما انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد المفيض يحصل الفيض ووجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذا فهموا ان تخصيص بوقت يجب ان يكون حادثا ثانيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى التجؤا الى انها قائمة بذواتها وقال الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى وتعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادة ومن ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تعالى قد تبين بطلانه شرح مواقف

لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدى فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل ساير المطالب التى لا يتوقف على الارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فان نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذى هو وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون ساير الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات والكائنات كما سبق من شمول القدرة وكونه تعالى فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول

قوله قلت ويلزم في المثال المذكور الخ ايراد على الجواب الاول وان لم يبتنيهما على الفرق بين الارادة والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امر مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكر والحال انه اذا خالفه ولم يات بالمأمور يكون مطيعا لاتيانه بما يرضاه وكذا يلزم كون العاصي مطيعا فان العبد اذا اتى بما يرضاه السيد مع انه خالفه يكون مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يات بالمأمور يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور ومخالفته له بما امر به لمحمد حيدر

مدلول الامر او لازمه الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كما في المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم

السلطان حقيقة الحال لم يبق للسيد عذر في صورة المخالفة
ويمكن أن يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به
وهو يعم ساير الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار
الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق
الامر الثاني والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا
خالف الثاني متكلم لاجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام
على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسيأتي
الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان
الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة
الحي الدراك الفعال وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة
كما في ساير الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية
وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات
والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما
امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع العقلاء
على ذلك فلا شبيه له اي لا يشبهه شيء في الصفات لان
صفاته تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجلى
مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد

من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في ساير
الصفات ولا ند له ولا مثل قيل الند هو المنادي اي المخالف
في القوة والمثل هو المساوي في القوة وقيل المثل هو المشارك
في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود
الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل
منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا
من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا
من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد
اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية
والاول فقد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل
عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه
الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك
العلة لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتامل والثاني فقد
اشير اليه في الاية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا
فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان
التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما

او كليهما ولا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه
كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض هف واما الثاني
فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز
ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما
لان مقتضاهما ايجاد الخير واما الغالب فيه الخير واما لان
ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخ اما ان يكون قدرة
كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شئ منهما
كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما
لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر
خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما
يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا
كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن تقفا
على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على
حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم
عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز
لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل
واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن
كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا يقبلان
المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ

اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل
في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة
بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا
مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة
ولا يتصور الزيادة والنقصان في شئ منهما وهذا وجه متين
من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق
والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة
ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا
التوحيد ونهوا عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير اي لا معين ولا
يحل في غيره لا بطريق حلول الشئ في المكان ولا بطريق حلول
الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما
من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه
الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله
في عيسى عم قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول
ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح
او نفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وح فاما ان اعطاه
الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله
تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابرهيم
خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير ومانقل

قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول لهذا تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور ان الحلول غير الظهور
دقوله وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط فانهم لا ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع
للتشنيع عليهم مطلقا فان ظهوره تعالى في علي واولاده اما من قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من قبيل ظهور
الروحانيات بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي وكلاهما مستحيل عليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا اه واما الظهور بالمعنى الذي ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل مع
انه لا يختص بالمذكورين
احمد حيدر

عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سال عيسى
على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابى كذا
وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى عليه السلام من رانى فقد
راى الاب وابى فىّ وان الكلام الذى تكلم به ليس من قبل
نفسى بل من قبل ابى الحال فىّ وهو الذى يعمل هذه
الاعمال التى اعمل امن وصدق بابى وابى فىّ فعلى فرض
صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال الاختصاص
به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء
كانوا يسمون المبادى بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات
فى القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء
بالتاويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا
القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله فى علىّ واولاده
وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية كجبرئيل
فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة
بعض الكاملين كعلىّ واولاده الائمة المعصومين وانت
تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل لم يحل فى صورة
دحية الكلبى بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا
بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم
به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا
عنه فى الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص

ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما
يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف
دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب
بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذ لا وجود له
الا فى ضمن الفرد قلت انت خبير بفساد ذلك كما سلف فالاولى
فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره
فيها والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات
الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة
كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما
هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما ينقلب الشئ
عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون
انفسها لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب
مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى
لانا نقول انا لا نم جريان الدليل فيها كليا فان مثل ايجاد
العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها فى الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها فى الازل كمال
لظهور استئثاره تعالى بالقدم الزمانى كما استاثر بالقدم
الذاتى على انه يمكن ان يقال وجود العالم فى الازل ممتنع

قوله يطلق الاتحاد على ثلثة اه اشارة الى ان الاتحاد الذي يستدل على انتفائه ههنا هو هذه الثلثة فاحتمال الاتحاد بوجه اخر لا يضرنا كما جوزوا حلول المجرد في جوهر مجرد آخر حيث يحتمل ان يحتاج شيء منهما الى الآخر وان يكون الحال مقوما للمحل ولا يكون المجموع المركب جسما فعليك بابداء احتمالات اخر

فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول
القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا
واما السلوب فمما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى
نجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الحلول
عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول
ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم
اليه شيء وهذا مح مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره
لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما
معدومان فلا اتحاد وان بقي احدهما وفني الاخر فلا اتحاد
ايضا بل بقاء احد وفناء اخر والثاني ان ينضم اليه شيء
فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا
اخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا
اخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء
هواء او صار الابيض اسود والكل مح في حقه تعالى اما الاول
فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر
امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان
كان احدهما حالا في الاخر فلا يكون الواجب حالا في الاخر او
بالعكس والاول مح لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني
والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن
عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا

عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان
يحصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين
الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن
لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل
الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان
انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية
التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي
في حقه تعالى مح لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية
ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو
المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا
عرض لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن
عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون
واجبا ولا في حيز وجهة لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات
ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال
لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا
فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور
يتلألؤ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه
ومنهم من قال انه على صورة انسان ومنهم من يقول انه

شاب اجرد جعد قطط ومنهم من يقول انه شيخ اشمط الرأس
ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركه والانتقال وتبدل الجهات
ويأط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل
وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو
محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية
ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين الحاصرين
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله
حيز ونسبته الى الحيز ليس كنسبة الاجسام الى احيازها و
هكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء
لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم
الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون
ولابن تيمه ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات
الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورايت فى بعض تصانيفه
انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال
طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل
هذا مع علو كعبه فى العلوم النقلية والعقلية كما يشهد
به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ان
الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة
بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء
ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب

اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون
الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفس قبلة
الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير
تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه
تعالى مح وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم
بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى
سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد
يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه
ان الكذب لا يكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل
وفساده ظ لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء
كان فى الماضى او فى المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين
فقال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا
نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون والوجه فى دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشروط
معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم
الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد
لا حقيقة الاخبار فلا يتصف تعالى بالكذب كما ذكره علماء العربية
فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب وفى قوله
تعالى رب انى وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو تعالى

يُرى للمؤمنين يوم القيامة بعين رأسهم كما هو مذهب الاشاعرة
والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو
في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع
او الانطباع وفي حقه تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك
بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا
في هذه النشاة كونه شرطا في النشاة الآخرة او في قدرته
تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون
تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند
الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار
بدونها في هذه النشاة كرؤية اعمى الصين بقة اندلس
وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان
واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله
تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
امران الاول ان سؤال موسى عم الرؤية يدل على امكانها
لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل
موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح
للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم
الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن

ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار
بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد
من علة مشتركة بينهما بل من شيء مشترك بينهما يكون هو
المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث
او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما
فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز
رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود يـ
نافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه
وانه لا اشتراك بين الموجودات الا في اللفظ كما هو المشهور
واوّله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج
شيئان احدهما الوجود والاخر هو الماهية فالاتحاد بينهما
بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم
مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ
وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل
الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع
رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة
يكون بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه

نظر و تامل و يكون بمعنى التفكر والاعتبار و يستعمل بفى
يقال نظرت فى الكتاب و فى ذلك الامر اى تفكرت فيه
وجاء بمعنى الرأفة والتعطف و يستعمل باللام يقال نظر
السلطان لفلان اى رأف به و تعطف وجاء بمعنى الرؤية
و يستعمل بالى والنظر فى الاية مستعمل بالى فوجب حمله
على الرؤية و ليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت بشيرة
للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية
واما السنة فكقوله صلعم انكم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين
على وقوع الرؤية المستلزم بجوازه وعلى كون الاية محمولة
على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله
تعالى مدح نفسه بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون
وجوده نقصا يجب تنزيهه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه
الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئى وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اى لملحقون والرؤية المقارنة بالاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها
بالمعنى الثانى الثانى ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى واقل
من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود
السلب فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال

٩ وما قيل من التمدح جواب عن الاية لا الانثى بعد تسليم انه لا تمدح فى نفى الرؤية بطريق المقابلة وانصال الشعاع او الانطباع وكذا لا تمدح فى نفى المعنى المتنازع فيه عن البعض على ان يكون رفعا للايجاب الكلى وكذا لا تمدح فى سلب ذلك المعنى عن الكل فى بعض الاوقات والى الاخر اشار بقوله ولان عدم رؤيته فى الدنيا اه

الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص فلا نم عمومها
فى الاوقات فانها سالبة مطلقه ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى فى الدنيا و٩ما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم
بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح
انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية
ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد
كاف فى التمدح ولا ينافى رؤيته فى الدار الاخرة وقوله تعالى
لموسى عم لن ترانى لن فيه للتابيد بل للتاكيد ولهذا يقيد
بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى
ولن يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت
فى الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشاء
لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبى صلعم وفيه دليل على
مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى
الى قولك كل ما كان فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس
بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته لما مر انا
وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدم انه تعالى
خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على
الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله
تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها
ويكره وقوعها وان كانت مندوبا يريد وقوعها ولا يكره تركها

ليس من يأمره بامر او ينهاه عن شئ بل هو الحاكم الامر الناهي على الاطلاق وليس معناه بل هو الحاكم على العباد آمرا وناهيا وحاكما على الاشياء بصفاتها من الحسن والقبح وكونها صفة كمال ونقص وكونها ملائمة للغرض وكونها بحيث منها مصلحة ومفسدة وامثالها من صفات الاشياء وان كان كلمة بل وقوله على الاطلاق موهما لهذا المعنى وذلك لما يسمى من الشرح المحقق في بحث الحسن والقبح العقليين اذ العقل حكم في كون الصفة صفة كمال او نقص وكونه ملائمة للغرض ومنافرة له وفيه مصلحة ومفسدة عبد الرحمن

وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلفين فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضائه لقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر هذا انما قد مر غني لا يحتاج الى شئ في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شئ لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض اخر او عما قرر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما قاله بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول بط لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود عليه في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدوره لانه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك

وذلك ليس من الوجوب في شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك التادب كان ناقضا لغرضه وانت تعلم بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو بط وبعد التنزل عن هذا المقام انما يمشي فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة البغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاوفق في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره

على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه والجواب
ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من
حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك
سئل الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش
احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والاخر مات
صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولا يثاب الثالث
ولا يعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث يا رب هلا
عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخى المؤمن فماذا اجابه
الله تعالى فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم بانك
لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعرى ان قال الثانى
يا رب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت
الثالث فماذا اجابه الله تعالى فبهت الجبائى وترك الاشعرى
مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف الصالح ونشر مذهبهم
وهدم قواعد المعتزلة واهل البدعة والاهواء ومن تلك
القواعد انه يجب عليه تعالى العوض على الالام واستدلوا
عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا
وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى
لا معنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصى
لم يقبح منه تعالى ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب
على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب
صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة بالله وحرموا عليه العفو

العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة
بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى
خبره وهما محال عليه تعالى واجيب عنه بان غايته
عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض
عليه الشريف العلامة بانه ح يلزم جوازهما وهو مح
لان جواز المح مح واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف
وهما من الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى عليها
قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى مح فلا يكون من الممكنات
كساير وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفى صفة الكلام
وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه
سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط
معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض
تلك الشروط او ان الغرض منها انشاء الترغيب والترهيب على
انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا
على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه كما ان ايجاد المحال مح فى حق الله تعالى ولا يقال انه
حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع
القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء
ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح
به الواحدى فى تفسير الوسيط فى قوله تعالى فى سورة النساء
حيث قال ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث

قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان
كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن
رسول الله صلعم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني
حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا ذكريا بن يحيى
الساجي وابو جعفر اسلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا
هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ابن للعالي
عن انس بن مالك ان رسول الله صلعم قال من وعده الله
على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده الله على عمله
عقابا فهو بالخيار. واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله
بن حمزة قال حدثنا احمد بن خليل حدثنا الاصمعي قال
جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء قال يا ابا عمرو ايخلف
الله ما وعده قال لا فقال افرأيت من وعده الله
على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة
اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد
عيبا ولا خلفا ان يعد شرا ثم لا يفعله بل ترى ذلك فضلا
وكرما وانما الخلف ان يعد خيرا ثم لا يفعله قال اوجدني
هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي. والذي ذكره
ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد
كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده. وان
اوعد الضراء فالعفو مانعه. ولقد احسن يحيى بن معاذ في

في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد
على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا
ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد
اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى
وان شاء اخذ لانه حقه واوليهما العفو والكرم لانه
غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول لدي
قلت ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه
ح ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر
فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم
تبدل القول واما اذا لم يقل باحد هذين القولين فيشكل
التفصي عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي
الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا
فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه
من الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه
فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه
كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المحققون من الصوفية قدس الله اسرارهم ان للحق كمالين كمالا ذاتيا كوجوب وجوده و وحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية التي لا يحتاج الحق سبحانه وتعالى من الاتصاف بها الى ما سواه وكمالا اسمائيا يحتاج في الاتصاف بها اليه فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها وترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر فنفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن العالمين واما بالنظر الى كماله الاسمائي فليس له هذه المرتبة نقه ملا جار

لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبح لان الحسن
والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله
تعالى ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور وظلم لما تكرر و
والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال
في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى
وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم
العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك
احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا
لما علم انه لا قبح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله
واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض
لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك
الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان
العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى
اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله
معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك
الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله
تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض
واورد عليه انه يجوز ان يكون تلك الاولوية راجعة
الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه لو كان
حصول الاولوية لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين
بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وان كان

حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما يشاهد من ان
الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فهو في الحقيقة يفعله
لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن
بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب
الآخرة ولكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظ وان
احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم
للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو في الحقيقة لازالة
الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا
وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز
على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة
لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا
لكن لا شيء منها باعثا على الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكمة
فيما خلق وامر واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعثا
له على فعله تعالى وان كانت معلومة له تعالى كما ان من غرس
غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس
كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها على انه الباعث
له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة
اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات
والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم
والمصالح فاذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد
من ان الحق تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام الشرعية

بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك واما بعينه بانه لا يخ فعل من افعاله عن غرض
فمحل بحث كلام غير معقول فانه اذا اراد بالتعليل جعل تلك الحكم
علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللة بهذا
المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله
واحكامه تعالى كذلك غاية الامران بعضها مما يظهر علينا
وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من
عند الله تعالى وروح منه فيه تفضلا ورحمة لا وجوبا
ولا حاكم سواه هذا مما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن
الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن
والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثاني
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في نفسها وان
ماخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح
والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا وهو محل الخلاف
اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها في
انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو
عند المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه
وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق

الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه
العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع
علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال فادراك القبح والحسن في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل
ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب المتقدمين منهم الى استناد
الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى الصفة توجب
الحسن بل يكفيه انتفاء صفة موجبة للقبح قال الجبائي ليس
حسنها وقبحها الصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارات واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او الظلم
والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله فلا يحكم العقل
بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه
الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقات
لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى
يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم
العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فعني

اعلم ان القسمة الوهمية انما تكون متعلقة بشئ ذي وضع له صورة في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف عن طرف آخر من ذلك الشئ واما القسمة العقلية فقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشئ متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف آخر لذلك الشئ حكما مطابقا للواقع وما لا امتداد له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شئ فرضا مطابقا للواقع فلا عبرة به ده كال

قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ما قاله المص في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن وقبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس الامر لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يراد في النهاية وح يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا مما ذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب والاول

مح لاستلزامه التسر ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التس على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه تعالى يعلم الازل والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن ان يتجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله صفات ذاتية لا تتعلق بالغير

اللطافة تطلق على معنيين احدهما عدم اللون كما يقال الماء والهواء انه جسم لطيف اى عديم اللون وثانيهما رقة القوام
كما يقال للزجاج الرقيق انه جسم لطيف اى رقيق القوام والمراد باللطيف هو المعنى الاول على ما فى المواقف وغيره لمولانا

كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم
بلا تناهي المتعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لانها
وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدارية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته ما شاء
الله كان وما لم يشاء لم يكن ولله تعالى ملائكة وهى اجسام لطيفة
قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تونث كما ورد فى الكتاب
والسنة والملائكة جمع ملأك على القياس لان الهمزة كانت متروكة
لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو
مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم وسائل
بين الله وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع وكان المراد
تعداد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى انه عم رأى
جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرئيل وهو ملك
مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى وميكائيل يتعلق به
تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث
وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم
وشرفهم وشهرتهم لكل واحد منهم اى من الملائكة مقام معلوم
فى المعرفة والقرب والايتمار بامر من وامر الله تعالى قيل انهم
لا يرتقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكما وبعض
المتكلمين وقيل ان الاية هى قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم لا تدل على نفى الترقى ويجوز الترقى وانت تعلم انه ينافى
ظ ما قاله جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت

لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم فى الماضى ويفعلون ما يؤمرون
فى المستقبل وما صدر عنهم فى قصة خلق آدم عم من قولهم
اتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء الاية لم يكن على سبيل
الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد
والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل تدل ذلك على ان الغيبة
لا يتصور فى حق من لا يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة الشبهة واما
الابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظ قوله
تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد
بن تيمة ان السبب فى انزالهما ان السحر قد فشى فى ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى
النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلمان الناس ابواب السحر حتى
يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا
ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة ملكين بالكسر وما يقال من
انهما ملكان من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا
فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلا به بنى آدم وركب الله
فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
وان الزهرة كانت فاجرة فى الارض فوقعاها بعد ان يشربا
الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى
كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت

الى السماء فسخها الله وصيرها الله الكوكب ولم يقدر الملكان
على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت
على الصعود وكيف مسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا
ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم
الاعظم الذى به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق
هذه القصة يشهد بكذبها وليس فى كتاب الله وسنة
رسول الله صلعم ما يدل على صدقها والقران وكذا ساير
الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق لما روى عن النبى
القران كلام الله تعالى غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه
تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة
على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز
ارسال الرسل بان يخلق فيهم علما ضروريا برسالتهم
فى تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت
صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل اللغة والملة
فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه
وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين متعارضين فى النتيجة
وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام
الله تعالى قديم وكلام الله تعالى مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله
تعالى حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرو

ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى
قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات
مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف
قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب النفس الى حدوث الكلام
النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا فى مصحف ولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث
كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره
ومعنى كونه متكلما عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات
فى الجسم كاللوح المحفوظ وكجبريل والنبى او غيرها كشجرة
موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة
الله تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزم المعتزلة
من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا
للكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه
صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة
بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم

والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قايم بذاته تعالى
قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما
نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب البعض الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة
ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على القايم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم
عندهم واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته على
ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على
مذهبه ولكنه ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهمو
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما
بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقرو بالالسن
المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة
والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة

مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ
لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام
جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول
وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية
الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه
تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه
الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا ينطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من
التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته
تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة
من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب
وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يودي الى ان يكون
الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته
تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة
فنقول هذا الفرق اذا اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القايم
بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت
بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية تعالى مجانسا

لصفات المخلوقات وأما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد
مم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى
انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى
بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا
كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه
وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى
حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة
لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا
الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى
يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ
كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي
تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدا الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات
وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة
ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد
تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا
ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو
الكلمات التي رتبناها في خيالنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير

الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ
تأليفها وتركيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة
ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام
مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس
كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود
كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى
مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة
تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها
وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها
من الاعراض السيالة قائمة بذاته من غير ترتب والترتب
فينا لقصور الالة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم
على ذلك ما رتبه المص على متقدمي الاشاعرة من المحذورات
فان المتحدي به كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان
الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القران اذ ليس

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماء انما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القران فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقدير والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وذي الطول وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماء ليس في الرواية المشهورة كالتام والقديم والشديد والعزيز والكافي وغيرها شرح مواقف

كون هذا المكتوب كلام الله الا انه ذلك الكلام موجود
بالوجود اللفظي ولعل المتامل الصادق عن رفض التعصب
والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه توقيفية
اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال
في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز
الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم
يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه
بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن
ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد
بها علم تسبقه غفلة ولفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال
وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن
لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون
مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم مأخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام
ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف

بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري رحمه الله ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط في الاحتراز
عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشرع انتهى قلت وذهب الامام الغزالي رحمه الله الى
جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف
في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما
وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ
خداي وتكري وامثالهما في ساير اللغات مع شيوعهما من غير
نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداي معناه خود اينده اي الموجود
بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود لذاته كما ذكر الامام
في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في ساير اسمائه بحسب ساير
اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم
وامثالها فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاني
اي الجسماني فانه المتبادر عند اهل الشرع اذ هو الذي
يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حتى باجماع اهل الملل
وشهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل
التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي

العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابي بن خلف
خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد رم وبلى يفتته بيده وقال
يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلعم نعم
ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل بالكلية
ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما
جاء به النبي صلعم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع
بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر
الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير
متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم

تحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم
بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاؤه
المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز
اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون بداهة
استحالته ويزعمون اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها
ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وفاما
ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او سوء
علم ان الوجود واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود السابق
ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
ج وليكن ب ج في الحدوث والموضوع وغير ذلك

ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق
ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى الامرين
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان
تختلف فيها ولا يمكن لكنهما اذا لم تختلفا فليس ان تجعل لاحدهما
اولى من ان تجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج
لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب
في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لب بل اذا صح مذهب من
يقول ان الشيء يوجد فيعدم من حيث هو موجود ويبقى من
حيث ذاته بعينه ذاتا لم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد
اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجه اخر
واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون
واحد منهما معادا واذا كان المجعولان الاثنان يوجبان كون
الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه فان استمر موجود
واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المجعولين شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية
الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم
في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته
بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التفصي

الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض موجود فيه ايضا فليست نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبداء المفروض فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشي ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شي واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشي الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشي على الشي مطلقا عبارة عن كون وجود الشي الاول متقدما على وجود الشي الثاني واعتبر ذلك بالدور فان الدور يستلزم تقدم الشي على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشي على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا اذا لم يكن لها جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص

خاص وشكل معين فاذا تفرق وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله فح يكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقها بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته من اول عمره الى اخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن

بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح
في الوحدة بحسب العرف والشرع لا يقدح في كون المحشور هو المبدأ
فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني عبارة مما يجب الاعتقاد
به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد
المفارقة وتألمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف
باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته
قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين
هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع
استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى
شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات
لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا
الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت
بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على
الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام يشعر
بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة
فان اثباتهما ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي

فانا نثبتها

مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسط في كتابه المعاد وبالغ
فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء
انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل
الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو
الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج
الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان
بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها
الان وسياق هذا الكلام يشعر بان اثباته للمعاد الجسماني
ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل
النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من
المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة
وكذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل
اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح
العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين
وحسرة للاخرين والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب
والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى

ذلك حمل قوله تبارك وتعالى وان منكم الا واردها وانكره
كثير من المعتزلة منهم قاضي عبد الجبار المتمسكين بانه لا يمكن
العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب
الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان
العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه مع عادي
والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث
والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس
علينا البحث عن كيفيته بل نومن به ونفوض كيفيته الى الله
تعالى وقيل يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا
يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت
فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير
امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه
الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه
لا يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد
له كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ
الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان وكذا خلق الجنة والنار اي هما مخلوقتان الان
لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت

للكافرين ولقصة ادم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت
المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الان بل تخلقان يوم الجزاء
لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر
او في عالم اخر والكل باطل اما الاول والثاني فلانه ورد في
التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف يوجد
الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء
بينهما والجواب منع امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن
الفرجة مملوة بجسم اخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض
السموات من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم
بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة في خلق
الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع
قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الان فيكون
ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة عندنا
ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازاة ولئن سلم فلا نم
انه غير واقع قبل القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح
للمومنين في قبره باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان
المومن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه

من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في
النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العقاب
انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي
بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب
منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم
مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة
بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما
الاطفال فالجمهور على اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله تعالى عنها سألت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار
وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه
ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار قال النووي
رحمه الله في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل
الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم من خدم اهل
الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون
الا بما كنتم تعملون قلت وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة
في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل
يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم

على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون
بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه
وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود
صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات
فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه
الدوام او لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب
ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب
الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف
الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به
حد او لعن او وعيد بنص كتاب وسنة او علم ان مفسدته
كمفسدة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشعر بتهاون
المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا اعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه
او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية قال الروياني من اصحاب
الشافعي رح الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا
واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ
دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار
في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجر وقطع الرحم
وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم

والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها
عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي
وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة
والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان
ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة
ونسيان القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع
المراة من الزوج بلا سبب واليأس من رحمته تعالى والامن
من مكره تعالى واهانة اهل العلم وحملة القران والظهار
واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير صلوة واحدة الى ان
يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما يرد به الشهادة لو
اعتاد به والعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة والمراد
بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة جائز
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وليس المراد بعدم التوبة لان الكفر ايضا
كذلك فيلزم تساوي ما نفى الله عنه الغفران وما اثبت
له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن
له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى
يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له
قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة
لم يجز الشفاعة واما الصغائر فعفو عنها عندهم قبل

قبل التوبة وبعدها فالشفاعة لرفع الدرجات وشفاعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح
بطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم
في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم وهو صلى الله
عليه وسلم مشفع في جميع الجن والانس الا ان شفاعته في الكفار
لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين
العفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما قال الله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله
تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلعم لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار
هذا هو الشفاعة الكبرى الذي يخص بعض العلماء المقام
المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق وللكافر حق لقوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله على سبيل
الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين
والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة

فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عم
ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان
من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال
هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه الصلوة والسلام
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله صلعم
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا
الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان
السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه
ولا يعقل السؤال عن النبي من نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل
على عدم السؤال مطلقا بل عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك
ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي اخر واختلف الناس
في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته اخرون ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحيا وهو خلاف
العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الالام
في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار للعذاب
القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة
الروح ومنهم من قال بالاحيا واعادة الروح معا
ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن الحيوانات
يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى
النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم

قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات
في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم
ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا
لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور
الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما
ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عم
وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم
يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة
والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبي
صلعم ما لا يشاهد الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام
الثاني ان يتذكر امر النايم فانه قد يرى في نومه حية
تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه
وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى
به كما يتاذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره
ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب لم
اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل وتشاهد المقام الثالث
انا نعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل
فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك
العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب

فان قيل قد روي عنه عم في بعض الاخبار يفسح له مد بصره فكيف التوفيق بينهما قلنا سبعون ذراعا في سبعين ذراعا عبارة عن توسع قبره
و مد البصر ههنا عبارة عما يعرض عليه من الجنة فبينهما فرق ويحتمل ان يكون سبعون ذراعا في سبعين ذراعا لمن كان درجته
اقل ممن له مد البصر لان مد البصر اكثر من سبعين ذراعا في سبعين ذراعا مظهر عنه هو على ظاهره اي يرفع عن بصره ما يجاوزه
من الحجب الكثيفة بحيث لا يناله ظلمة القبر ولا ضيقه اذا ردت اليه روحه ويحتمل ان يكون مثلا واستعارة للرحمة والنعيم والاول
اصح شرح مسلم

الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات
المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون
الامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت
ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من
لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت
الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف
لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من
ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة
الله تعالى وعجايب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يانس
به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث
في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب
بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الانواع
الثلثة هذا هو الحق فصدق به اعاننا الله على التصديق
به وبكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وسؤال منكر ونكير
حق لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان ما كنت
تقول في هذا الرجل فان كان مومنا فيقول هو عبد الله
ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعين
ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم يقول
ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي

الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون
فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه
فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك
وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث
الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر
من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان
كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف الصالح
قبل ظهور المخالفين وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد
فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تامل عجائب الملك
والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا
فان للنفس نشآت وهي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها
تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها
في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا
لم يمكن مشاهدتها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس
نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من
ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي

الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة
على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل
على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول
ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك الثاني
ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته
الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى
بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح
انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب
وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع
ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنة لها
او متاخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على
دعوى النبوة كرامات من لدن ادم الى نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم حق اما نبوة ادم فبالايات الدالة على انه امر ونهي
مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي اخر فهو بالوحي لا غير
وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض
البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون
النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة ادم فقط والصابئة
بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير

غير موسى عم على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه
منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة
نبينا صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود
ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي صلعم كان مختصا
بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم
لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد
صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى
النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القران
الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد تحدى المخالفين
مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا
عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة
بالسيوف ولم يات من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان
احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع
والتاليف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء العرب في كلامهم
في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة
العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله
كما ذهب اليه الجمهور او المجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف
الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام
وان كان من سخيف الكلام او وصفهم بان سلبهم العلوم التي

وقيل وجه اعجازه هو اخباره عن الغيب بقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفارس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا شرح مواقف

يحتاج اليها في المعارضة التي يثبت نبوته صلعم على ان المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي رضه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المط وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية التي يعجز عنها افضل الحكماء مع انه نشاء بين قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب وغير ذلك من شمائله الكريمة تبهر الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم اما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصاير لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عم ومتابعته لشريعته فهو مما يوكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق

عند الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المحققين على امتناع صدور الكبائر سمعا قال الشيخ والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة يمتنع ذلك عقلا بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح شرح مواقف

ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكره على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطا في التاويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغاير الغير المشعرة بالخسة عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبله وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بعصيتهم فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة

قلت هذا كلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي وذكر
في المواقف وشرحه انهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سهوا
او عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم
من الصغائر عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور
المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار
سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر
الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر
من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة
وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد
بالافضل الاكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم
لهم عنها بخلاف عبادة البشر فانهم مزاحمات فيكون عبادتهم
اشق وقال النبي صلى الله وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها
قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك
كفر ومع احاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان
ذلك انما يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته
مع المبدا في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى
كونه اكثر ثوابا عند الله واهل بيعة الرضوان وهم الذين
قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة
عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث

وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان ... اذ لم يظهر على يده مقارنا بدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي شرح مواقف

الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم
الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة
وخديجة والحسن والحسين وعايشة بل ساير ازواج النبي
وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة تظهر على
يد المؤمن المتقي العارف بالله تعالى المتوجه بجلية قلبه الى جناب
قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة
وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض
الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في
غيهم حتى ياتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته
فانما ذلك استدراج ثم تلى فلما نسوا ما ذكروا به الاية وعن
المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا
لهم من المحن والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون
كرامات الاولياء اذ تشتبه بالمعجزة ورد بانها يمتاز عنها
بعدم مقارنة التحدي وبانها يكون معجزة للنبي وكرامة
للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم
واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا

صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما
يكون لما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمنع عنده
تواطئ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء ويختص
برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات
ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان
اوفق لنظم واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن
لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة
لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات
حفظا لعقايد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا
لهم عن الوقوع في مهاوي الذلل كما قال المص والامام الحق
بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق لقبه النبي عم
بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع
وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا يوم
وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني
ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير
فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله
صلعم الائمة من قريش فاستقر راي الصحابة بعد المشاورة
والمراجعة على خلافة ابي بكر رضه واجمعوا على ذلك وبايعوه
وبايعه بعد ذلك علي رضه بعد توقف منه ولقب بخليفة
رسول الله صلعم فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم

ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية
فانهم زعموا النص على ابي بكر رضه وللشيعة فانهم يزعمون
النص على علي رضه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق
عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق الفارق بين الحق
والباطل برايه الصايب ثبت امامته بنص الامام ولاجماع
فان ابا بكر رضه بعد ما انقضت عن خلافته سنتان واربع
اشهر او ستة اشهر مرض فلما يئس من حيوته دعى عثمان
رضه واملى عليه كتاب العهد لعمر رضه فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر رضه بن ابي قحافة
في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر اني استخلفت عمر بن
الخطاب رضه فان عدل فذاك ظني ورايي فيه وان جار
فلكل امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوه حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان كان
عمر رضه فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين وستة
اشهر بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل و
الاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي اللؤلؤة غلام المغيرة ابن شعبة وحين
استشعر موته قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي

وانما جعل الامر شورى بينهم لانه احق وافضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان ينظر برأي غيره في التعيين ولذلك قال ان قسموا اثنين واربعة فكونوا من الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا من الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وضع بها الى صهيب شرح المواقف

رسول الله وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الامر شورى
بينهم فاجتمعوا بعد زمن عمر رضه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضه وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد
فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمى به لان النبى
صلى الله وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم
بنتا اخرى له فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها
ثم على المرتضى الذى ارتضاه الله ورسوله فى امر الدين والدنيا
ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد
عثمان رضه اجتماع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام
او خمسة من موت عثمان رضه على على رضه والتمسوا منه قبول
الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه
فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة
ستة سنين واستشهد على رأس ثلثين من وفات رسول الله
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل
ان الثلثين انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على رضه
بستة اشهر بعد وفات على رضه فالمراد بالخلافة الكاملة
وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من اهل الحل
والعقد بعض من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه لا يجوز

اطلاق خليفة رسول الله صلعم على السلطان والافضلية
بهذا الترتيب اى ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن
مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام
الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر رضه افضل ثم عمر رضه
ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى وعن ابى بكر بن خزيمة
بفضل على على عثمان رضه ومعنى الافضلية اى المعنى المراد
هنا انه اكثر ثوابا عند الله بما كسب من خير لا انه اعلم
واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة افعل موضوعة
للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه
او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع فيه
الخلاف ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب
لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك رجحان الغير
فى احاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع
وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا على الشرح للتجريد
والكفر عدم الايمان والايمان فى اللغة التصديق كقوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اى بمصدق وفى الشرع
هو التصديق بما علم مجئ النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب
الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادة
مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار
ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان

من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا
واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة
عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى
القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل
خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع
من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان
الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا
العشرة واحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات
الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقته داخلة في قوام حقيقته
حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني
ان تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما
يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا لزيد مثلا ومع
ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان
للشجر تعد جزءا منها ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا
هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظة الايمان عندهم

عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال
فيكون اطلاقه على التصديق فقط مجازا وعلى التصديق
والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف
القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس
عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة
والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا
يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة
له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه
وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها
حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو
مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد
الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما
والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان
بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تبارك وتعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون
الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة وكما

الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان
الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال
واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم
فلا بد من اعتبار قيد اخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه اشارة
وقد عبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله
ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني
والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحجزة ولا
احد من اهل القبلة وهم الذين عقدوا بقلبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان
من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق
لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا بما فيه
اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر
لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا
فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة
الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر
الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العليم
فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او
في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور
فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار
انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو

وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال
لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة
وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى
لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه
تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما في العبودية
كعبدة الاصنام والكواكب والنار وانكار النبوة وانكار ما
علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به وانكار مجمع عليه قطعا
كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان
وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة كالبراهمة
وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما
سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير وحل
التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد
بكون تحريمه مجمعا عليه وان حرمته من ضروريات الدين وح
يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا
وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت
ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا
بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل
فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق
الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكر
فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت

ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره فيحكم
بكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين
اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير
ذلك كالقايلين بخلق القران والقادحين في اصحاب النبي صلعم
بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عايشة رضها
وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه
فالقايل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسم اي القول بان
الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون
للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي
في العزيز وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان
قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شي من الامور
التي عدها المص من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة
انه لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر
مع ان الامدي ذكر ان اصحابنا على ان روية الله تعالى في
الدنيا جايزة عقلا واما سمعا فاثبتها بعضهم ونفاها
اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات وان لم يكن روية حقيقية
قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه يفهم منه احد
الامور المذكورة والظ ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء
على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مرتبتها
وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله

الله عليه وسلم خاتم النبيين وقس عليه بواقي الكلمات
وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المص رحمه
والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى
فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف الى العبد واذا وصف بها
العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم
تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث
هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم عن المباحات والواجبات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا
لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع
لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم على ان
لا يعود اليها لخروج الاقلاع مع الندم على مضي من غير عزم
على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس
رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه
لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب براسه ولا مدخل
له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب
وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول
التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا
ايها المؤمنون وقوله يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة

قال الآمدي وذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة والجماعة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا شرح مواقف

نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا لما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية و في صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان يحضر المنكر وتغيير في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول و هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم

لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار الشعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا و لقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار المكروهات والمنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلعم وقد صرح الفقهاء بانه مستحسن للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال واتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقايد الصحيحة التي مر تفصيلها ورزقك العمل بما يحب ويرضى وفي بعض النسخ وفقك لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر ما قاله الامام فان القدرة

على الطاعة متحقق في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد
القدرة المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو
مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض
المتأخرين بجعل الاسباب متوافقة اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
واغفر لنا وتب علينا انك انت الكريم التواب • فرغ
مؤلفه من تأليفه تعليقه ضحوة يوم الاربعاء الثامن عشر من شهر
مولد النبي صلى الله عليه وسلم • لسنة خمس وتسعين
ببلدة حجرون • حماها الله تبارك وتعالى وساير بلاد
المسلمين من ريب المنون • وآفات القرون • ورزقنا عما قريب
من الوصول الى الوطن والاولاد قرة العيون • وقوة المتون •
وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه المبعوث
من خير القبائل والبطون • صلوة دائمة
ما تقابل العلوم والظنون • واختم لنا
بالخير يا من تنزه عن الاوهام
والظنون • اللهم ثبت
قدمي على صراط
مستقيم

[illegible] ١٠٧٨

معه أكبر للامام الاعظم

OSMANIYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosm.
Yeni: 1769/2
Eski Kayıt No: 2178
Tasnif No: 297.3 = 927

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول امنت
بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر
خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار
حق كله والله تعالى لا من طريق العدد ولكن من طريق انه لا شريك
له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لا يشبهه شيء من الاشياء
من خلقه ولا يشبه شيئا من خلقه لم يزل ولا يزال باسمائه
وصفاته الذاتية والفعلية اما الذاتية فالحيوة والقدرة
والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والفعلية فالتخليق
والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات
الفعل لم يزل ولا يزال صفاته واسماؤه لم يحدث له صفة
ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادرا
بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق
صفة في الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل
والفاعل هو الله سبحانه وتعالى والفعل صفة في الازل
والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته
في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال انها مخلوقة
او محدثة او وقف او شك فيها فهو كافر بالله تعالى
والقران كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب
محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم
منزل ولفظنا بالقران مخلوق وكتابتنا له مخلوق

وقراءتنا له مخلوق والقران غير مخلوق وما ذكره الله
تعالى في القران عن موسى وغيره من الانبياء وعن فرعون
وابليس فان ذلك كله كلام الله اخبارا عنهم وكلام الله
غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقران
كلام الله تعالى لا كلامهم وسمع موسى كلام الله تعالى كما في قوله
تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله تعالى متكلما ولم
يكن كلم موسى وقد كان الله تعالى خالقا في الازل ولم يخلق
الخلق فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل
وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا
ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا
ويسمع لا كسمعنا ونحن نتكلم بالآيات والحروف والله تعالى
يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق
وهو شيء لا كالاشياء ومعنى الشيء اثباته بلا جسم ولا جوهر
ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له وله
يد ووجه ونفس فما ذكره الله تعالى في القران من ذكر الوجه
واليد والنفس فهو صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته
او نعمته لان فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر
والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه
صفتان من صفاته بلا كيف خلق الله تعالى الاشياء
لا من شيء وكان الله تعالى عالما في الازل بالاشياء قبل
كونها وهو الذي قدر الاشياء وقضاها ولا يكون في

في الدنيا والاخرة شيء من الاشياء الا بمشيئته وعلمه وقضائه
وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ لكن كتبه بالوصف لا بالحكم
والقضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف
يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم
انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده
موجودا ويعلم انه كيف يكون فناؤه ويعلم الله تعالى القائم
في حال قيامه قائما فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده
من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن التغير
والاختلاف يحدث عند المخلوقين خلق الله الخلق سليما
من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم فكفر من كفر
بفعله وانكاره وجحوده بخذلان الله تعالى اياه وآمن من آمن
بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله اياه ونصرته اخرج
ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلا فخاطبهم وامرهم ونهاهم
فاقروا بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك
الفطرة ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق
ثبت عليه وداوم ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر ولا على
الايمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم اشخاصا
والايمان والكفر فعل العباد يعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره
كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه واحبه
من غير ان يتغير علمه وصفته وجميع افعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها

بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعة كلها ما كانت
واجبة الا بامر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيته
وقضائه وتقديره والمعاصي فهي كلها واقعة بعلمه
وقضائه وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضائه ولا
بامر الله والانبياء عليهم السلام كلهم منزهون عن
الصغائر والكبائر والكفر والقبايح وقد كانت
منهم زلات وخطيات ومحمد صلى الله عليه وسلم حبيبه
وعبده ورسوله ونبيه وصفيه ولم يعبد الصنم ولم
يشرك بالله تعالى طرفة عين قط ولم يرتكب صغيرة وكبيرة
قط افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان
بن عفان ذو النورين ثم علي ابن ابي طالب رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين عابرين على الحق ومع الحق
نتولاهم جميعا ولا نذكر احدا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا بخير ولا نكفر مسلما من الذنوب وان
كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان
ونسميه مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا
غير كافر والمسح على الخفين سنة والتراويح في ليالي
شهر رمضان سنة والصلوة خلف كل بر وفاجر
من المؤمنين جائزة ولا نقول ان المؤمن لا يضره الذنوب
وانه لا يدخل النار ولا انه يخلد فيها وان كان فاسقا

فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا ولا نقول ان حسناتنا
مقبولة وسياتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من
عمل اعمالا حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب
المفسدة ولم يبطلها حتى يخرج من الدنيا مؤمنا فان الله تعالى
لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان من السيئات
دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات
مؤمنا فانه في مشية الله تعالى ان شاء عذبه بالنار
وان شاء عفى عنه ولم يعذبه بالنار ابدا والرياء اذا
وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب
والايات للانبياء والكرامات للاولياء واما التي تكون
لاعدائه مثل ابليس وفرعون والدجال فما روي في الاخبار
انه كان ويكون لهم لا نسميها ايات ولا كرامات ولكن
نسميها قضاء حاجاتهم وذلك لان الله تعالى يقضي حاجات
اعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به ويزدادون
طغيانا وكفرا وذلك كله جائز ممكن كان الله تعالى
خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق والله تعالى
يرى في الاخرة ويراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم
بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة
والايمان هو الاقرار والتصديق وايمان اهل السماء
والارض لا يزيد ولا ينقص والمؤمنون مستوون في الايمان
والتوحيد متفاضلون في الاعمال والاسلام هو التسليم
والانقياد لاوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين
الايمان والاسلام ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام والاسلام

بلا ايمان وهما كالظهر والبطن والدين اسم واقع على الايمان
والاسلام والشرايع كلها نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف
نفسه في كتابه بجميع صفاته وليس يقدر احد ان يعبد
الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له ولكنه يعبده بامره
كما امره ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل
والمحبة والرضاء والخوف والرجاء والايمان ويتفاوتون
فيما دون الايمان في ذلك كله والله تعالى متفضل على عباده
عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد
تفضلا منه وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وشفاعة
الانبياء عليهم السلام حق وشفاعة النبي صلى الله عليه
وسلم للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبائر منهم المستوجبين
العقاب حق ووزن الاعمال بالميزان يوم القيمة حق
وحوض النبي صلى الله عليه وسلم حق والقصاص فيما بين
الخصوم بالحسنات يوم القيمة حق فان لم يكن لهم الحسنات
فطرح السيئات عليهم حق جائز والجنة والنار مخلوقتان
اليوم لا يفنيان ابدا ولا يموت الحور العين ابدا ولا يفنى
عقاب الله ولا ثوابه سرمدا والله تعالى يهدي من يشاء
عدلا منه واضلاله خذلانه وتفسير الخذلان ان لا يوفق
العبد على ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول
على المعصية ولا يجوز ان يقولوا ان الشيطان يسلب الايمان
من عبده المؤمن قهرا وجبرا ولكن نقول يدع الايمان فحينئذ
يسلب منه الشيطان وسؤال منكر ونكير حق كائن في القبر
وعذابه حق كائن للكفار كلهم ولبعض عصاة المسلمين

وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى عز اسمه
فجائز القول سوى اليد بالفارسية ويجوز ان يقال
بروي خدا عز وجل بلا تشبيه وليس قرب الله تعالى وبعده
من طريق طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان
والمطيع قريب منه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال
يقع على المناجي وكذلك جواره في الجنة والوقوف
بين يديه بلا كيف والقران منزل على رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو في المصاحف مكتوب وآيات القران في
معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة والعظمة الا ان
بعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي لان
المذكور فيها جلال الله تعالى وعظمته وصفاته فاجتمعت
فيها فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور ولبعضها
فضيلة الذكر فحسب مثل قصة الكفار وليس للمذكور فيها
فضل وهم الكفار وكذلك الاسماء والصفات كلها
مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينهما ووالدا
رسول الله ماتا على الكفر وابو طالب عمه مات كافرا وقاسم
وطاهر وابراهيم كانوا بني رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة
ورقية وزينب وام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا اشكل على الانسان شيء من دقائق
التوحيد فانه ينبغي له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب...

عند الله تعالى الى ان يجد عالما فيسأله ولا يسعه تأخير الطلب
ولا يعذر بالوقف فيه ويكفر ان وقف وخبر المعراج حق
ومن رده فهو مبتدع ضال وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام
من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به
الاخبار الصحيحة حق كائن

على ان العالم حادث

اي العدم فيس وجوده

ايس وليس

ما ذاد الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك على انه قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجود والذي
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في
سلب طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا المطلوب وجه آخر وهو ان وجود المعلول انما كان متأخرا عن وجود العلة
فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود
العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذ لم يكن له
في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وانتفى لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له
الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم قلت نقيض عدم وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد
لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني نفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني
لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية
فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف
بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود
في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال واما سلب الوجود
عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن
النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما حقيقه نقلا من الحاشية القديمة على التجريد
لمولانا جلال الدين الدواني

بعد ان لم يكن

ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم حاشية

ص وصورها الخ فيه بحث فانه لا وجود للكلي الا في ضمن الافراد والاشخاص فاذا كان جميعها حادثة يلزم حدوثه ايضا
فلا معنى للقول بقدم الجنس والنوع مع حدوث الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالحدوث هو الوجود في ضمن
فرد فرد لا الى النهاية رؤوس واما انواع الصور النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها وعدمها اذ يجوز
ان يكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون والفساد بان ينقلب واحد من العناصر الثلثة
الاخيرة ويكون منها النار بعد ان لم يكن موجودا اصلا ويجوز ايضا ان يكون مستمرة الانتهاء قبل افرادها

حاشية

[illegible]

بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية حقيقة طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة
عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود ابدا وازلا ويتعاقب افراده ازلا وابدا عصام

ومطلق الجسم صورها

اي الصورة الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها
لا بنوعها واما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث
بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل حاشية

NUROOSMANIYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosmaniye
Yeni Kayıt No: 1769/3
Eski Kayıt No: 2178
Tasnif No: 297-3(077)=927

اقول فيه نظر اذ معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد الوجود بعد العدم غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع هنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام المعترض غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم توهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الكل في هذه المادة فاسدة للمولى الفاضل المدقق مصلح الدين اللاري

وهو توهم بعيد كون هذا توهما منشاؤه حسبان جواز تركب المقدار الغير المتناهي الطرفين عن مقادير متناهي الطرفين وهو باطل قطعا اذ ما تركب من امور كذلك كان له لا محالة بداية ونهاية فلا يكون غير متناه فيكون زمان وقع فيه هذه الافراد فيتحقق لا محالة زمان لا يكون شيء من هذه الاحاد فيه ثم يوجد بعض منها بعد بعض فيتوقف حدوث الكل المجموعي على ان يوجد زمان لا يكون شيء من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد نعم لو صح ان يوجد مقدار غير متناه مركب عما هو متناهي الطرفين لصح لكن هذا باطل قطعا من حاشية المرحوم مير غياث الدين

وذلك ظ يعني ذلك التحقق مع تلك الدوام ظ لا سترة فيه فلا منافاة بينهما كما توهم القائل هذا وكك ان تقول ان كان القدم عبارة عما يكون له سبق على كل فرد واحد من الحوادث فالحق هو ما قاله الش وان كان عبارة عما يكون له حالة لا يقارنه فيها حادث فالحق هو ما قاله القائل والظ من اقوال المتكلمين انه هو هذا فمن عاب القائل بما يليق ذكره فلعمري هو عايب قولا صحيحا واقع من الفهم المستقيم

وكانه توهم ان الخ اشارة الى منشا غلطه ويحتمل ان يكون منشا غلطه هو ما جعلناه سندا لقوله وليس كذلك بل الظاهر كذلك روس

ان يستلزم حدوث الكل بديهة ان اراد ان حدوث جميع الاجزاء يستلزم حدوث الكل بديهة فمسلم ولكن ينبغي ان يقول وحدوث الاجزاء وان اراد ان حدوث جزء فقط يستلزم ذلك كذلك فالبداهة ممنوعة هنا والجواب ان المراد بالكل الكل من حيث هو كل لا في ضمن جميع الاجزاء والمراد بالجزء كل الاجزاء بجعل اللام للاستغراق روس رحمه الله

لا يخفى ان هذا المعنى للقدم معنى عرفي بل مجازي فلا يلزم منه عدم اعتبار ولا غيره ذلك فليتقل به الخصم روس غب لا يخفى ان ذلك البعض لم يحمل القدم على ذلك المعنى الصحيح المتبادر فالقول بالحدوث ينافي ذلك بناء على ذلك روس

فكما ان الورد لم يبق فرد منه اكثر من يوم او يومين مع انه يوصف بالوجود والبقاء في شهر او شهرين بواسطة تحقق في ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب في شهر او شهرين فكذلك يوصف النوع بالقدم بواسطة تحققه في ضمن الافراد الموجودة على سبيل التعاقب ازلا وان لم يكن شيء من الافراد ازليا بل يكون كلها حوادث على سبيل التعاقب لا يقال فرق بينهما فان الورد متحقق في ضمن الافراد والافراد موصوف بالوجود على سبيل التبدل والتعاقب بشهر او شهرين فبواسطة اتصافها به على ذلك الوجه اتصف الورد به بخلاف النوع فانه وان كان متحققا في ضمن الافراد ايضا الا ان الافراد لا يوصف بالقدم اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب حتى يوصف النوع بواسطة اتصافها اتصافه به لانا نقول ليس المراد من القديم الا ما لا بداية لوجوده فالنوع لما لم يكن لوجوده المتحقق في ضمن الافراد الغير المتناهية بداية اتصف بالقدم وان لم يتصف الافراد به اصلا لكونها ذي بداية كما ان الورد متصف بالوجود المتحقق في ضمن الافراد الغير المنقطع في شهر او شهرين وان لم يتصف شيء من الافراد بذلك فافهم احمد چلبي

اقول لا يخفى ان حدوث المجموع نوع حدوث ما بحدوث الاجزاء لان له حدوثا ووجودا على نحو ما كما ان وجوده هو مجموع وجودها على اجزائها واما في المجموع الغير المتناهي غير موجود بنحو ما انه وان لم يكن موجودا في كل قطعة من الزمان او في كل آن الا انه موجود في جميع الزمان على نحو التعاقب وهذا الوجود ايضا نحو من الوجود الخارجي على ما يجيء تحقيقه وقياسه على الحركة القطعية فاسد لانها امتداد وهمي يرسم في الخيال في الموجود راسمها وهو الحركة التوسطية التي تفعل في الخيال ذلك الممتد المسمى بالحركة القطعية ودعوى وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فاسدة ليشهد به تتبع كلام القوم للمولى الفاضل العلامة صدر الدين زاده محمد امين

الوجه الخامس من الايراد الخ قيل عليه ما حاصله ان هذا الوجه جواب عن جواب الوجه الثالث فينبغي تقديمه على الوجه الرابع واسقاط قوله من الايراد على ما يلهم هذا وقد عرفت ما يدفعه عند تقرير الوجه الرابع فتذكر وعلى هذا يكون هذا الوجه معارضة وان احتمل غيره فتدبر رودس

اثبات القدم لبعض وهو لا ينافي من التسلسل الرابع كما توهم صاحب القيل فافهم رودس

يعني ان المقصود من هذا الوجه بطلان التسلسل ولا شك ان المقصود من دليلهم اثبات الى آخره ... بالوجه ... الخامس

... KÜTÜPHANESİ

لا خفاء في ان هذا لا يثبت مدعاهم على قدم جميع الامور المذكورة بل انما يثبت به قدم شيء فقط لانه يختار الاحتمال الثاني من الشق الثاني من الترديد ويمنع لزوم التسلسل بالانتهاء الى ذلك القديم ورد عليه ما ليس بحاصل چلبي

حتى يلزم التسلسل المحال او الدور او الانتهاء الى القديم وكانه لم يتعرض لهما لان الدور يستلزم التسلسل كما هو المشهور ولبطلانه وبالانتهاء الى القديم يحصل المطلوب حاشية وقيل عدم التعرض للدور لاستلزام التسلسل ذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر چلبي

الكلام علم باحث عن
امور يعلم منه المعاد وما يتعلق
من الجنة والنار والصراط والميزان
والثواب والعقاب شرح تجريد
الكلام علم يقتدر معه على اثبات عقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه مواقف
الجوهر جنسه الهيولى والصورة والجسم والعقل
والنفس حاشية تجريد
الخارج يقال على معنيين احدهما الذي يكون
بالحس والثاني ما يكون في نفس الامر
اعتبار معتبر والاعتبارية تقابله
نفس الامر والخارج تقابله في مقابلته الاول الاعتبارية
الخارج بالمعنى الاول اى المدرك بالحس
والخبر المتواتر هو الذي ينقله جماعة عن جماعة
والخبر المشهور هو الذي ينقله واحد عن واحد
ثم نقله جماعة عن جماعة والخبر الواحد هو الذي
نقله واحد عن واحد ولم ينقل عن جماعة
بينهما يكون جاحد الخبر المتواتر كافر بالاتفاق
وجاحد الخبر المشهور يختلف فيه والاصح انه
وجاحد الخبر الواحد لا يكفر بالاتفاق
يكفر
الفرق بين المعنى وما صدق عليه
ان الانسان معناه الحيوان الناطق
وما صدق عليه هذا المعنى زيد وعمرو
الموضوع يطلق على محل العرض

[illegible]

المخلوقات اما ان يكون مسبوقا بمادة ومدة فهو المحدثات كالحيوانات والنباتات او يكون مسبوقا بمادة دون مدة فهي المكونات كالعناصر وهي حركة الافلاك او لا يكون بها فهي المبدعات كالعقول عند الحكماء شرح اشارات

قيل اذا زلزلت سورة اذا زلزلت الارض قراءة النبي عم على اصحابه وكانت اخت امراء القيس حاضرة فلما سمعها قامت وقالت يا رسول الله هذا شعر اخي وانت تقرا على الناس واي من قال اخوك قالت اذا الساعة اقتربت مالها • زلزلت الارض زلزالها • ثم الجبال على سرعة كسير السحاب ترى حالها • وتنفطر الارض من نفخة هناك تحدث اخبارها • ونفس ما قدمت احضرت لو ذرة كان اثقالها • يحاسبها ملك عادل فاما عليها واما لها •

واما اسم النور والباسط واللطيف فهذا ذكر لارباب المكاشفات ومن اراد ان ينظر شيئا في منامه فليذكر هذه الاسماء على طهارة وهو في فراشه الى ان ينام على هذا الذكر ويصرف همته فيما يريده فانه يتمنى نومه كشف ذلك

حـ

قول على سبيل المناقضة لا نم ان حصول السابقية والمسبوقية في كل واحد من احاد السلسلة سوى المعلول الاخير يستلزم ازدياد عدد المتضايفين على الاخر وانما يلزم ذلك ان لو كانت السابقية والمسبوقية الى صفتان في كل واحد من احاد السلسلة سوى المعلول الاخير متضايفين وليس كذلك بل مسبوقية المعلول الاخير متضايفة عليها وكذا في كل من احاد السلسلة سابقية بالنسبة الى تحته ومسبوقية بالنسبة الى ما فوقه فكل سابقية تحدث في تلك الاحاد في مقابلها مسبوقية فهما متضايفان فمن اين حصلت الزيادة لا ادري

قوله وهو انسان بعثه الله تعالى الخ الضمير راجع الى مدلول لفظ نبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سياتي من ان المراد من النبي هنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه الخ وكذا لا بطاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وبتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عم وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل الخ فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق وتوبيده ما نقل من انه كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم احد غيري الخ الى جواز منع كونه نبيا وعلى التقدير لا ينتقض التعريف به قوله الا ان يتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا للكل بان يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون لامه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبا منقلبة عن الواو الواقع في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذ من النبا بمعنى الارتفاع فاصله

فاصله غير الهمزة قوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يوصل به الى الحق ونصه على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عم وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام هنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن ساير الانبياء عم قوله على هذا الاسلوب هو اضافة الامة الى نفسه قوله وانت تعلم بعده جدا اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلثة وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب الخ بيان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوع للاستقبال القريب في المعنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي الفارسي رح ليست هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقايم بل هي التي في قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انه لتقوية التاكيد فيهما هو ان دخول اللام في لاقومن مؤكد لمعنى الفعل بخلاف دخول اللام في لقايم ونابت سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف متاخر عن حيوته عم يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة قال الامدي ان المسلمين عند وفات النبي عم كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء يتفرق حتى تفرق

اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقا **قوله** بجواز كون الاصول
التى بينها مخالفة معتدّ بها اه اشار بتقييد المخالفة بالمعتدّ بها الى انه لا يلزم من
كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم متخالفة ولا ان يكون
الاصول والعقايد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا
العدد بل اللازم فى ذلك كون عقايد بعض كل فرقة متخالفة لبعض عقايد
ما سواه مخالفة معتدا بها وح يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد
فقط وان كانوا باعتبار الاصول التى بينها مخالفة فى الجملة ازيد منه **قوله**
وقد يقال لعلهم فى وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد اه يريد انه يجوز ان يحمل
على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التى بينها مخالفة فى الجملة سواء كانت
معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول فى وقت هذا العدد
وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه فى اكثر الاوقات
فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او باعتبار اكثرية
الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام لكن بقى
الكلام فى فائدة ذكر هذا العدد الواقع فى وقت ما دون الواقع فى اكثر الاوقات
قوله فلا يرد انه لو اريد اه وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها
لا يقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك
فى عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف ساير الفرق فانهم
من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصى
ايضا **قوله** بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة فى دخول العصاة فيها
واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التى
يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش فى حسابه فقد عذب فليس بناج
ومن احتاج الى شفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا واما على تقدير كون من
نوقش فى حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلا يظهر بعده لانه لا اجمال له ههنا على

ذلك لان سياقه يدل على ان الفرقة الناجية هم الذين وافق عقايدهم عقايده عم وعقايد اصحابه مطلقا سواء يدخل النار
بسبب العصيان اولا وموافقة عقايدهم عقايدهم لا يوجب عدم دخولهم النار بل دخول بعضهم فيها محقق فان المسلمين كانوا
ح فسياقه آب عن ان يكون المراد بالفرقة الناجية من لم يدخل النار اصلا فيبعد القول المذكور اقول يمكن ان يكون المراد
بالحديث الذين هم على ما انا عليه واصحابى اعتقادا وعملا فلا يابى السياق عن تلك الارادة فلا يبعد القول المذكور حلى

٧٥

على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا فى زمان حيوته عم وعند
وفاته على العقيدة الواحدة التى كان النبى عم على تلك العقيدة مع انه كان يخبر
بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمى بسبب ما صدر عنهم من المعاصى على ما هو المسطور فى اكثر
كتب الاحاديث ومما ينبغى ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين
وان الحكم فى قوله كلها فى النار على كل واحد من احاد هذا العدد التى هى الفرق
والطوائف فان تالف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء
لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضى عدم
دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول
فلذا التزم فى دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة
وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم فى قوله عم كلها فى النار على
كل واحدة من كل فرقة فيكون قوله عم الا واحدة رفعا للايجاب الكلى فلا يلزم
القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا **قوله** ولا يبعد ان يكون
المراد استقلال مكثهم اى لا يبعد ان يقال فى دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول
الفرقة الناجية فى النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث ساير الفرق فان
دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصى بخلاف دخول ساير الفرق فانه يكون
من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا
ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول
بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباحى حيث قال **بيت** ما بروز اتش كريم وقال ا
ما در وزا بكريم وحال را اسمى وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة
الناجية فى النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر
مشترك بين جميع احادها ولا يوجد فى ساير الفرق وما ذلك الا الاعتقادات
فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث
انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من ساير

الاعتقادات يقبل كلمته فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما
عليه النبي عم واصحابه رضي الله عنهم قوله ترغيبا في تصحيح العقايد اي عجز
عن استقلال الملكة فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين بتصحيح عقايدهم بان
يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عم وعن اصحابه رضهم ولا يسلكوا
مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول
صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقايد ظ غير محتاج الى البيان قوله
وهو من راى النبي عم مؤمنا به هذا الشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا
كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل
من لا يعد صحابيا فمن راى النبي عم وامن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله
بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا و يقال لا يضر في كونه
صحابيا بالاطلاق الكفر اللاحق كما لا يضر في ذلك الكفر السابق وان طال
زمانه فيه قوله سواء كان في حال البلوغ اه وسواء تخللت الردة بين
ايمانه به عم وبين موته على الاسلام او لم تتخلل قوله قلت سياق الحديث
اه حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين لما روي
عن ائمتهم اي من غير اسنادهم المروي الى النبي واصحابه وذلك لاتباع منهم
لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء منهم قوله
وهي بالفروع اشبه فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب
الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها
عندهم من العقايد واصول الدين يجب نصبه على الله لكونه لطفا وكون اللطف
واجبا عليه تعالى قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها
وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين
جميع الموجودات الا ان عدم وقوع الرؤية بعضها كالاصوات والطعوم
والروايح والجواهر المجردة بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى

اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله قادر على خلق
رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة والرضا فان الرضا عندهم ترك
الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة قوله من الصحيح والصحيح
هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا
وهو عند الشافعي ان يروي الثقة حديثا يخالف ما روى الناس ولا معللا
وهو الذي اطلع فيه على علة قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها
والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده
متهم بالكذب ولا يكون شاذا او يروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو الذي
لم يجتمع فيه صفات الصحيح او الحسن قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان
من ذوي العلم او غيره وقيل العالم في الاصل لذوي العلم من الملائكة والثقلين
وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك جمع بالواو والنون قاموس
لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير ياسم وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي شرح التجريد قال فيها نقل عن الشيخ انه قال في الشفاء
الشيء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون
له عن غيره فيكون لكل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد
عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له
في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم
الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم
فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي
بهذا المعنى تم والا فلا قوله فهو خلاف مذهبهم وتصريحهم فانهم صرحوا بان
الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه

من الوجوه قوله اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر اى من لفظ
البعد عرفا وهى التى لا يجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه
الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم فى ذلك احد من المتكلمين
والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التى هو مقدارها والجسم
المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل اجتماع
المتقدم مع المتاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان
التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا
كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه فى زمان
فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة
التى هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله فيح لا يلزم الا ازلية جنس هذا
المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والجنس
والعرض العام مع مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله
فهو دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها
توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب
اجزاء الزمان فتكون هى باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار
حدوثها بذواتها واسطة فى حدوث الحادث نظيره ما قالوا فى الحركة على ما سنظهر
عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها
على بعض من زمان لان المعدات ليس لها تقدم سوى التقدم بالطبع على ما علم
وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون
تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر
فى تقدم عدم الزمان على وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده
لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لا بد منه فى وجوده

* وانما قال بالحقيقة لانه فى الظاهر اختيار للشق الاول مع ان الش قد اختار الاول بهذا الوجه فى بعض تصانيفه حيث قال الاول انا نختار مع شق الترديد ان موثر العالم مستجمع الاول بجميع شرائط التاثير وقوله فيلزم قدم الاثر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو مع قلنا لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده فى الازل مرادا لم يوجد فيصدر الحادث عن القديم المستجمع بجميع شرائط التاثير بل ربما كان صدور القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر الصادر عنه حادثا البتة وان كان الارادة والتعلق ازليين فعليكم بيان امتناع هذا حمد

هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه او فى غيره فلا يلزم
من كونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لانا نقول المراد تحقق جميع ما لا بد
منه فى اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان
الذى هو من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان
قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه فى وجود الممكن ينافى ما سبق من تحقق
العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة
ما لا بد منه فى وجود الممكن لا يستلزم كونه علة ومعتبرا فى العلة التامة اذ العلة
عند المحققين القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى ما يحتاج اليه الممكن
فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة
وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب السابق والعلة التامة الغير البسيطة
هى المركبة من العلل لا تمام ما لا بد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة
بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار
فى جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له فى صدور ذلك من ارادة مخصوصة
فح نختار الشق الثانى ونقول ان جميع ما لا بد منه فى وجوده مطلقا
او فى وجوده فى الازل لم يكن متحققا فى الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد
منه فى وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان
كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التى لا بد منها
يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها
دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة * اختيار للاحتمال الاول من احتمالى الشق
الثانى وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن
بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير
ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه فى الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شئ
من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر قوله وقد يتعلق

وانما كان الترديد فيه لان هذا القائل في اوائل هذا الدرس قال ان مدعى الحكيم ان ممكنا قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا فجميع ما لا بد منه في وجود الممكن اه ومراده ان استدلال الحكيم على القدم بنوض نقيضه اعني الحدوث ولا يرضى به المحشي حيث رد بقوله وانت خبير اه ولا يخفى ان ما قاله القائل من ان مدعى الحكيم ما ذكره هو الموافق لمذهبهم غاية ما في الباب انه يكون الترديد ح قبيحا والامر فيه سهل عبد الرحمن

الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع
تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود
المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت
المعين ازلا ودائما فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد
بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع لا يزال مع الازل
وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول
في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل
مناف لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله
لم يتصور الا كونه حادثا قوله فان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال
فنختار انه كذلك قيل لا يذهب عليك انه اخر الجواب ح الى اختيار
الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة
انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع
النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا الكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازل اولا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا
قوله ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر اخر اما الاول فلعدم كون تعلق
الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون تعلق الازلي
للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه
لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما
لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل الوجود المطلق الشامل
للازلي واللايزالي الوجود المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر
من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا والظاهر انه لا يلزم من كون جميع
ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه

منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فانتقض هذا
قوله يوجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد الموجود بصفة اخرى غير ما اختاره
الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخالفا عما
يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما مح قوله سواء كان
مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على
امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح وجوده في الوقت المتأخر على
وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري هنا لكون الارادة مرجحة قوله
وقد يقال ان الازل فوق الزمان لما كان الجواب الثاني المبنى على جواز
تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر
غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات
اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود
بقوله والزمان من جملة الممكنات اه وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا
الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد
فقد جوز ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وذلك لما قالوا ان الازلية
هي الدائمية والسابقية المطلقة قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن
وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره وتبدله قال الحكماء
ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء
الزمان قوله وليس انه متقدما عليه اي على الزمان بل على غيره بالزمان
حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم
في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان متناهيا
بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا شبهة في ان
الارادة القديمة بذاتها اه رد لما هو مبني هذا الجواب من جواز كون الارادة

القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهية
باجزاء خلاصة الدليل قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه
هو ان ما قرر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث وكون
القدرة مؤثرا على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف اجابة
غيره ورده قوله فليست الارادة ولا المرادات ربقوله ولا المريد الى
نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى واحد منها
بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصرا لها العدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك
الارادة ليست حاصرة لها العدم كونه طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان صدر
عن بعض من يعتقد عليه الاماثل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة
العين في مباحث اثبات الوجوب والذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات
غير متناهية يستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض
اولا قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو
التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية
انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا يتاتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك
الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا
في الامور المجتمعة قوله فهي ذات جهتين الاستمرار اه تفصيله ان الحركة الفلكية
قديمة ولها جهتان احديهما حقيقة ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يعرض
له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق
ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي يلزمها باعتبار اضافتها
الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة
بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر
فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي

هذا القول لا ينطبق على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الحكماء اما عدم الانطباق على مذهب الحكماء فلان مذهبهم لا استحالة في القدم الشخصي كما
لا استحالة في القدم الجنسي والنوعي على ما قرر من ان مذهبهم ان بعض العالم قديم بشخصه وبعضه قديم بجنسه ونوعه مع انه لو انطبق على
مذهب الحكماء لا يكون له معنى محصل واما عدم الانطباق على مذهب المتكلمين فلان مذهبهم ان كل واحد من القدم الجنسي والنوعي محال
كالقدم الشخصي كما يصرح به الشيخ المحقق وحين عرضت هذه الاشكال على الاستاذ الفاضل المحشي اجاب بان المراد انه لا استحالة عند المتكلمين
في القدم الجنسي والنوعي من حيث ان الاجماع منعقد على استحالة القدم الشخصي لا على استحالة القدم الجنسي والنوعي ونحن نقول
اما اولا فلان هذا التقييد لا يفيد اذ التقييد انما يفيد انه لا استحالة فيه من تلك الجهة وان كان فيه استحالة من جهة اخرى والاستحالة مطلقا

من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة
اليها الحوادث قوله فانت مما سبق خبير اه اي وانت مما سبق من انه
يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معدا لوجود اللاحق
اخبار بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه
بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة
باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث وواسطة بعضها في صدور
بعض اخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون
فرد ما وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه
من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد ولا استحالة فيه وانما المحال كون
شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد رايت في بعض
تصانيف ابن تيمية هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا فرق
عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة
فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا
له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه
قديما قال بقدمه الجنسي وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف صدر منتسبا
متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ... الفلك المنتسب بانقسامها
في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية
في جميع اجزاء المتحركة على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة
بانقسامها بوجه من الوجوه لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها
عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتداد المسافة بانقسامها بوجه من الوجوه
وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة اصلا فمعنى
تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم تتخالف
او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله فما سبب تجددها في نفسها يعني كما

لو كانت عبارة عن التجدد والتقضي واحتاجت في عدمها الحادث ونقيضها الى علة لزم توسط الجعل بين الشيء وذاتيه فان العدم الحادث والتقضي جزء الحركة وهو باطل الا ان يقال مذهب الاشراقيين من ان اثر الفاعل نفس الماهية لا وجودها لا اتصافها به تامل عبد الرحمن

ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي تنحط عنها العقل كزوجية الخمس بل هي من الامور التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا **قوله** لعدم وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امورا متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كلا طرفي وجوده وعدمه الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومتقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي على ما حققه الشارح رحمه الله في حواشيه على شرح التجريد للتجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث ونقيضها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من عليتها بهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا الذي يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان

بل حين وجودها ايضا فيلزم اجتماع النقيضين كما عرفت بل لا فرق بين القولين في المال فان تخصيص الباري ذاته لعدمه وعدمه ضروري بنفسه لكون وجوده ممتنعا لذاته فلا فرق بينهما فكذا ههنا فتفطن عبد الرحمن

لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال شيخ العلامة في بعض تصانيفه **قوله** حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة تلك العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات تلك العلل الموجودة مجتمعة لا متعاقبة **قوله** لا يكون عدمه علة لعدمه لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل **قوله** فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي تكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود **قوله** وعلى الثالث وهو ان يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة التي هي علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية **قوله** وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان غير المتناهي هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث لما مر منه رحمه الله وما **قوله** او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم الثاني وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه

قلنا انما يكون اعتباريا اذا لم يكن الحادث من الامور الاعتبارية الغير الموجود في الخارج واما اذا كان منها كاجزاء الحركة ههنا فلا فالاولى في الجواب ان يقال المراد الموجودات في قول الش ما يشمل الامور النفس الامرية اذ النفس منها الضاحي الا ان كلام المحشي عليه عبد الرحمن ۞ هذا مبني على اعتبار الامكان من جانب المعلول وعلى التزام ان ارتفاع المانع ليس امرا اعتباريا وعلى ان المراد من العلة هي المؤثرة عبد الرحمن

لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله
مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع
الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا
لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة
على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة
لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا **قوله** ولا يلزم الترتب بين تلك
الموانع وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء
الحركة وهذا الاستلزام كون بعضها متوقفة على البعض **قوله** قلت تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع
مرتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب
الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب
الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان **قوله** وان
لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام اه اي وان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث
في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض
آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود
اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك
الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية
المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن
حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا
وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض
واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود
ولما كانت العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كانت تلك

الوجه الرابع ما عول عليه بعض المنافين دعوى ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم ما مسلم الا
يحتمل ان يكون هذا الوجه نقضا وان يكون معارضة وعلى التقديرين يرد انه لا يظهر كونه جوابا عن استدلالهم المذكور فلا وجه
لجعله من تلك الاجوبة الا ان يقال لما كان حاصل استدلالهم يرجع الى هذا القول فالكلام عليه كلام على الاستدلال
حقيقة وذلك لان المقصود من الاستدلال هو اثبات القدم للبعض واسناد الاجزاء اليه كما لا يخفى على العارف

تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا المانع ولهذا عبر الشارح عن هذه
العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
اه هكذا حقق هذا الكلام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة
ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور
غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة التي هي
لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل في
اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون اسناد العدم الى امر
موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول
اعني استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس
بذكر شقوق البعيدة استظهارا **قوله** فهو ان القول بتوارد الاستعدادات
الحادثة اه لما كان بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية
على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة
على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه
في الوجه الخامس **قوله** قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل الحكم بكون
المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها
من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل
فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق
على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما
لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان
الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمانها
ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد
وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث **قوله** لو لزم سبق القديم على جميع ما
يصدق عليه الحادث في زمان واحد اه فان القديم الكائن على هذه الحالة

لايجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر انصافا **قوله** فان الحوادث كما لا اول

لها لا اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها

وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي

حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث

مما لا اخر لها بمعنى انها عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر

لها بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة

وهذا هو المحل دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم

تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان

تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان

كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان

اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به الشارح المحقق

قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان

لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود

في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى

والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما صرح

به الشارح المحقق وبينه بيانا واضحا **قوله** والدهر وعاء الزمان قال بعض

المتالهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان

الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر

وحداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين الابد

فمنه يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول والاخر وسر كون المجردين عن جلابيب الهيولى

المنخرطين في سلك المجردات متشاهدين للحوادث الاتية في الزمان البائنة

قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل الخ دفع لما يقال ان تجويزهم التسلسل

في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود التسلسلة على تقدير عدم تناهيها ولا لامتناع

٨٢

قيل عليه لا يلزم من الوقوع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة التساوي الكل للجزء فذلك كما يكون للتساوي

قد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان

شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد واحد مما فوق الاخر وهو

ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان انقطع احدهما السوق وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة

من ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع

...

ولا امتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها

وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل **قوله**

بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي

الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان **قوله** يابى عن قبول مساواة جزئه

لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضي القسمة الى الاجزاء المتباينة

التي يزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها

منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه

مساويا بالجزئية يكون مما يابى عنه تلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره بالتامل

اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة **قوله** وقد سبق انفا حال شرط الاول

من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الاحاد الغير المتناهية اصلا

لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل

من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة كي يصح اتصافها بالتقدم والتاخر الذين هما

متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا

اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عند بعض اخر لم يكن

شيء منها متصفا بالتقدم ولا بالتاخر ضرورة انتفاء تحقق كل واحد منهما عند تحقق

طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به الامتياز

الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته

بما لا يتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على

عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني

الذهني لا يكفي للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار

الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز

الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما

على وجود بعض اخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر

افيد ما حاصله انه لا بد لجريان من ترتب الاحاد بالتقدم والتاخر اللذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما على الاخر خارجا

وذهنا فاذا كان الاحاد الغير المتناهية مجتمعة في الوجود كان التقدم والتاخر عنها اتصافا مجتمعين غير منفك احدهما عن الاخر

واما اذا كانت متعاقبة كان احدهما منفكا عن الاخر وذلك لانه لا يمكن تحقق التقدم والتاخر الا بتحقق موصوفهما وان تحقق

الاحاد الغير المتناهية على سبيل التعاقب فلم يكن تقدمها وتاخرها مجتمعة في الخارج واما في الذهن لعدم اقتدار

الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى فيلزم كون التاخرات منفكة عن التقدمات هكذا نقل هذه الافادة اقول هذا ظاهر

الفساد اما اولا فلانه على تقدير تماميته يدل على تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وهو خلاف ما اتفقوا بل يدل على نقيض ما ادعاه

الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فتحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لا المضاف لهما على ما لا يخفى **قوله** وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعدم المفارقة عن الابدان **قوله** بل لهم ان يدفعوا ذلك اه ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الاحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمالي في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع **قوله** والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات اه دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات المترتبة انما هو تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان اذ المجموعات الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا **قوله** فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد اه فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون احاد ذلك المنتهي اليه متناهية ايضا قيل سنح لي في ابطال الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور

الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مرتبة لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب الزائد والناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل وبين الواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب الزائد والناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا للعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائد بعضها على بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون عدد التواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى في تركيب الاجسام منها مع ظهور الفارق **قوله** فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء الدليل في النقرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق **قوله** فيستعد بتمام ماهيته لشيء واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين والمثنى تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع

الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع
الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك
المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية
وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها
كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة
كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها
اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا
انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة
اذا كانت تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن فيه
فبحث آخر لا يضر الشارح المحقق كما لا يخفى قوله فح يكون كل مرتبة من الاعداد
نوعا آخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة
لموادها فيكون دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته
قيل سنح لي ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك
لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده
كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد ومن الظاهر
ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون
الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية
فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول وانت خبير
بانه لا منافات بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق
الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الشارح
في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول وظاهر ان صدق الوحدة
عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا وكما منفصلا بل يحققها
كما لا يخفى وانما ينافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله ويكون

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اي ويكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة
والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم
المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتمل عليها اقسام الكم المتصل من الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية كما تقرر عندهم ان القسمة
الوضعية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك
الشارح العلامة في شرح التجريد في بحث العلة والمعلول قوله ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته الخ يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على التقريرين
المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم
كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا
مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد اذ لا يتوجه على هذا التركيب المنع
المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني
معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو
وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزءا منه ولا وجه
لانتفاء منع تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالف لحكم العقل على ما لا يخفى
قوله وعن مجموع ا ب د فلو لم يكن مجموع ا ب موجودا في سلسلة
العدد ومغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين
وجه قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا وهو رسالة القديمة في اثبات
الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن
معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم تكن تلك المعروضات موجودات
اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان
كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزء ما الذي
هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا

الى غير النهاية ايضا وجه وهكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وما يتوهم من انه
ليس هناك الا الاحاد اه اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين من انه لو لم يعتبر مع
الاحاد الهيئة الاجتماعية والاجزاء الصورية لم يكن هناك موجود اخر فلا يكون
معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين
المذكورين في الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه
اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو
اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه فكذا اذا
وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد
وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجدا امور غير متناهية يكون
معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا
شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما
لوجود امر ثالث وهو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما
لوجود امر رابع هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود
الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين ح
يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما
لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك
الشيء اقيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلثية امر اعتباري
محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد
الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المجموع
الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت
خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه
كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل

الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض
الثلثية وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم
كونه موجودا فيه عاقل فلا يندفع التوهم بما ذكر فالقول الحق في الجواب
ان تخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه
في الذهن وظ ان الجزء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور
الكل منفكا عن الجزء قوله فان قلت فعلى ما ذكرت اي من بطلان الامور
الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله متناهية اي بحسب وجودها
في علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كعلومنا والا اي وان
لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه
انتقض البرهان به اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه
بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم
هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقيق علم الله تعالى يقتضي بسطا
في الكلام قد حققناه في رسالتنا في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى وبسطناه
هناك بسطا ما فليرجع اليها قوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله
يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشير بهذا القيد الى ان
جريان التطبيق في المعلومات انما يأتي اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي
فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية
المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان قوله فانها ليست غير متناهية
وان كانت غير واقفة عند حد يعني ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي
الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الاتية الابدية خالية عن
تجدد جملة متناهية منها والظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي

كون كل واحد من احادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي
ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم للبلوغ لمجموع الاحاد المتصفة
بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف اذا كان
العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبداء فان تجددها
في جانب المبداء يكون بتجدد كل واحد من احادها الغير المتناهية الماضية بالفعل
فيكون لمجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها
التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان **قوله** وفيما ذكرناه هو
جواز كون علمه تعالى اجماليا واحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية
الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة الوجود عنده وجب عليه مخلص
عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص
هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا
بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة
في الوجود **قوله** فيلزم المحذور المذكور وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث
قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة
في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى الالتزام كون علمه تعالى
بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال
كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده
مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى
ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا
ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري
ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور
بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره
الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح جوابا

للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير
المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على ادعاء كون المعلومات والحوادث المترتبة
الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة
كل منها بجميع اجزائها بنفسها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه
على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل
وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة
عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا
ظهر كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح **قوله** وهو التعقل البسيط الذي جعله
الفلاسفة حاصله انه قد تقرر عندهم ان علم النفوس وتعقلها للاشياء فائضة
ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي
فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم تكن النفوس عالمة بالاشياء
وعاقلة اياها بما استفادوه منها **قوله** قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي
هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل
لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية في الخارج ضرورة
كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا مسبوقا بالعلم **قوله** التعقل
الاجمالي فينا ايضا مبداء للصورة التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن
التعقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم تات منه هذه المبداية **قوله** ثم
اقول كما ان البعد المكاني متناه اي لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم
بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض
ما يمكن ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم
كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب
عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه

على بعض وتقدم الواجب عليه على وجه لا يبقى للتشبث به وباحواله والى
الركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكانى
متناه ايا والى ماذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا احفظها
المزكى اه هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له راسم
موجود وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذى هو موجود فى الخارج
ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة
التوسطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك ترسم الآن السيال هذا
الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وظ ان هذه الحركة الموجودة
لا تتاتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن
موجودة فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود
الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع الشارح فى الحقيقة منع لهذا الاقتضاء
قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شئ قبله اى قبلية زمانية لا لاجل
ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شئ قبله بل لاجل انه لا يكون قبله
زمان لوجد القبل فيه ويتقدم وجوده فيه عليه قوله لا لان المكان غير
متناه اى عدم كون شئ من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذى هو
فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين
بالمحدد وسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذى هو مركز العالم
الجسمانى قوله فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اى ليس تقدمه تعالى
عليه تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون
الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما عرفت من كونه تعالى متعاليا عن الزمان
غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت
المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة وذلك

وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع
المتاخر وليس زمانيا لعدم وقوع المتقدم والمتاخر فى الزمان ولا بالعلية
ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا ولكون اجزائه متساوية فى الماهية
وعدم اولوية علية بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه
فى الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم
القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم
تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالزمان ولما عداها بواسطتها
ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان
قبل وجود الزمان زمان وانه محال قوله اى العدم الطارى على الوجود يعنى
ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلق سواء كان عدما سابقا او لاحقا
والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء
ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى وقوع فنائه
بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق
كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر قوله بل هو هالك
ازلا وابدا فوجودات الاشياء المحسوسة ليس الا كالوجودات التى تحصل
بعكوس شخص واحد فى مرايا متعددة او كالوجودات للشئ المرتسم فى الخيالات
المتعددة او كالاظلال المرئية فى مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين
قدس سره بيت كل ما فى الكون وهم او خيال • او عكوس فى مرايا او ظلال
وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات ما لكه لا وجود لها حقيقة
انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كما تجلى الشخص الواحد فى المرايا
المتعددة وليس لها جهة فى الموجودية سوى هذا التجلى فيها ومن هذه الجهة
يطلق عليها لفظ الموجود وقال البيضاوى عند قوله تعالى كل من عليها

فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استوفيت جهات الموجودات
وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية فى حد ذاتها الا وجه الله
اى الوجه الذى يلى جهته انتهى قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى اى غير
متعلقة بالعالم وعدمه قوله اى جميع اهل الحق لما كان المجمعون فى هذا
الاجماع بعض المجمعين فى الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك
قوله ففى ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر فى نفس معرفته تعالى
على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما فى قوله عم عذبت امراة فى هرة
اى لاجل حبس هرة اشارة الى انه يصح حمل فى ههنا على التعليلية قوله لان
البساطة العقلية تحتاج الى البرهان يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة
العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون
العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال
فى بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركيب الذهنى بان وجود الجنس
والفصل واحد فى الخارج وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما
الثانى فظ فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه
فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان
بناء هذا الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال على اشار
اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء
العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه فى
شئ من المواد بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث
ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه الشارح رحمه الله من ان
تصور الشئ بالوجه ليس بتصور لذلك الشئ حقيقة لا ينافى ذلك لجواز ان
يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما فى تصور الملزومات بالنسبة

قوله العجز عن درك الادراك اى العجز عن العلم بالعلم اى عن العلم فان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم او العجز عن اقصى
الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان ما يعجز
العقل عن ادراكه وهو رسم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجامى قدس سره بيت زانكه در عالم
خدا دانى • جهل علم است وعلم نادانى • قوله والبحث عن ذات الله اشراك فيه اشارة الى ان فى
الكناية سبحانه وتعالى اشعارا بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه كمخلوقاته ففيه اشراك ولا دليل
على الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مقدور البشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال دلائل اقناعية
على الامتناع بيت عنقا شكار
كس نشود دام باز چين • كه
اينجا هميشه باد بدست دام را
احمد بن حمد

بالنسبة الى تصور لوازمها البينة قوله فربما تحصل بالبديهة بعد تهذيب
النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية
اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك فى انه تعالى اشد تجردا وتنزها من
جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا
فى ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يمكن من ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد
تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن
لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة
الى الاشد كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك مما صرحوا به فى مراتب ادراك
الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقررتا هاتان المقدمتان فنقول
كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها عن شئ وهو الواجب تعالى وكل ما هو انقص
تجردا وتنزها من شئ يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشئ بالكنه فكل نفس يمتنع عليه
ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبى عم فى هذا
المقام بلفظ سبحان المنبئ عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه معلوما
عن العرفان ويصدقه جعل الصديق رضى الله عنه سبب عدم حصوله العجز قوله قال
الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وفى القاموس الشعة
واقصى قعر الشئ وقال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه
انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه
تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى شانه
وامتناع حصوله لها ادراكها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان
عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا
البيان وعده اتضاح سوانح الزمان قوله ويل لمن لاكها بين لحييه
الحديث اى ويل لمن مضغ وعلك الاثار التى هى دلائل معرفة الله تعالى
بين جانبى فمه ولم يتفكر فيها وتلك الايات والعلامات الدالة على عزته تعالى

هي السموات بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق الحكمة التي تتحير الوقف
عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجايب الخلقة
وظهور اثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة
والازهار الملونة والنباتات المعلقة والجنات الملتفة وغيرها
اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى ثبات الصانع تعالى وصفاته العلى
من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر
واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب
فلا دلالة عليه في هذه الآيات فقد اشتبه عليه المطلوب والمدعى في هذا المقام
فلعن عن قول الش والمراد بمعرفة تعالى هنا التصديق بوجوده اه ان المدعى
ههنا كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وساير صفاته وليس كذلك
اذ المدعى هنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفة الله تعالى لتحصيل تلك
المعرفة وقول الش والمراد ههنا بالمعرفة التصديق بوجوده اه بيان للمعارف
المستفادة من الاثار المنظور فيها فتدبر قوله لان شكر المنعم واجب
عقلا اي لولا شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما
يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا
عقليا قوله قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعني
ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنا
له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك
في محل المنع قوله في النظر في ساير صفاته اه يعني ان المراد من النظر في

وذلك لان هذه الايات دلائل وجوب النظر اصلا بل دلائل معرفة الله تعالى يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله تعالى وقوله انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاد ... فيها

في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او صفاته فيكون وجوده تعالى
بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في ساير
صفاته قوله ولعل الحق ان النظر الخ هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف
الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري
بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه
لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة
الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون
النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا
معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبه الطارية
على عقايدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله
والى الله المشتكي من زمان انطمس فيه معالم العلم اه ولعمري انه افضل من زماننا هذا
المحن احق بهذا التشكي قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين
بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا
على المؤمنين لكان على النبي عليه السلام واصحابه رضهم ان يكلفوا المؤمنين
به كتكليفهم اياهم لساير الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد
اه حاصله انه ليس على النبي واصحابه الا تكليفهم بان يقروا على حقية جميع ما جاء
به النبي عم وينقادوا والاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله
تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم
تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان
يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة
لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه
العجيب الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبهة
والشكوك الممكنة المتطرقة لعقايدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو الى

الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية
قول الصادق رضه والحائر والاعرابي قوله الفجاج هي الطرق الواسعة والطرق
التي تكون بين الجبلين قوله بما يبلج به والبلوج هو الاضاءة والاشراق قوله
قلت على ما ذكروا اي ما ذكروه من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي
هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا
ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا
وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
وبما قررنا ظهر ان منشاء هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد
الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد
منهما كما زعمه بعض الناظرين قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة
فلا يصح كون شيء منهما فعلا اختياريا واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد
الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظاهر انه ليس هناك امر
آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا
ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا
قوله فيحتمل الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر
في معرفته او الجزء الاول من النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما
في السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذي
هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر غير ايجابه
كما في الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب
آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ حاصله ان عدم الفرق
بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا
من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان سببا مستلزما
او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال ممنوع
بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المح هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اه
متعلق بقوله بل المح انما هو التكليف اه ودليل على كون هذا التكليف محالا
قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمح في قوله غير محال ودليل
لاستحالته وان النفي المستفاد من قوله غير وارد على هذا الدليل وان حاصل
الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
غير مح بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين المستلزم وغيره في
استلزامه لكون كلام الشارح ملغزا ايراده ما سبق من الشرح من منع استحالة هذا
التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظة
انما على ما هو في بعض النسخ قوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب
على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل
الذي هو التاثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف
او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من الافعال المتولدة ووجه الدفع
انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التاثير بل ارادوا به
الاثر المترتب على التاثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة
تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التاثير قوله عند الاستعداد
التام من القابل واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبداء الفياض خيرا جوادا اذا

وكون الوجود خيراً محضاً بيت حق نه بند در بروى هيچ كس ۞ اين سخن
از اذكان دانند ولبس قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا ومختارا يصح الفعل والترك ووجه المنافاة
هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء
منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه
تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا وكون العلم حاصلا
عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون
منافيا له وهو ظ هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله
ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر اه اي لا يلزم من كون العلم
الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله
عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول
باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض
افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب
المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه قوله
ومن البين ان الاشعري لا ينكره اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره
من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض
اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض
في الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان
لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه
بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري نفيه

ينفيه اشار بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري
منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد
على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول
باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه
ايضا ما اورده الشريف قدس سره من منافات مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى
قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اي على مذهب الفلاسفة
لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو الحق عنده
من حدوثه لكن قوله الحق عندي اه يابى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يعني
ظن الناسخ لا العلم قلت لعلهم يدعون انفكاك الانحصار طريق العلم في الحواس
لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير
المحسوس معلوما تدبر قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات
دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة
منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك باحوال الصانع وصفاته قال
السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس
الفقهي كما ترى قوله بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته وافعاله قوله
لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر
الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره في العربية مشكل وفي الالهيات اشكل
ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح مفيدا للعلم او غير مفيد
للعلم قوله وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان
قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره
بل عدمه قال المتألهون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا قوله

فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا لجواز ان يكون عدم
ادراك القريب لعروض مانع من ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصول ادراكه
فان وجود المقتضي لا يوجب رفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل
ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل
على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا لان مدار هذا الدليل على امر على
التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن
لهم معلوما وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التي هي
ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين قوله
قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع اي ما ذكر من الاحتياج الى المعلم
ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح عن الفاسد
لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذي
لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها
الذي هو المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم
العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا في معرفة
الله فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا على عدم العلم لواحد منهم
بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الله تعالى كان الاختلاف في الاحتياج الى المعلم
دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون
بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا
الكلام على ما لا يخفى على ذوي الافهام قوله وهم وان سلموا حصول العلم
بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في معرفة اثبات الصانع وصفاته
يستلزم العلم بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة
ولا يكمل به الايمان في الدنيا الا ترى الى قوله عم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا

لم ياخذوا ذلك منه عم ما كان يقبل قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قوله لانا
نعلم بالضرورة اه لا يصير حجة على هذا البعض قوله قلنا كفى بصاحب الشرع
معلما وبالقران اماما يعني انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
في الاخرة ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم
الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ المعلم الذي هو النبي صاحب الشرع
والامام الذي هو القران المأخذ للاحكام والمعارف كلها قوله فتعين الثالث
وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لا يزال فلما تقرر
عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا
القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث
وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولهذا علل حدوثه بكون القدم منافيا
للتاثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولو جوز التاثير في القديم
فلا بد ان ينتهي الى الواجب فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة
هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات
وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان القديم ينافي التاثير
فيه عندهم وذلك لان التاثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل الحاصل وهو ممتنع
عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان الممتنع
هو تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل قوله
فيحتاج الى محدث فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها هف
قوله ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا يعني
ان لنا في اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع
كون الصانع القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات
الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون

القديم اثر اعلى ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشق الثاني من غير حاجة الى
الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عند
تحقق علته التامة قوله فان قلت ان اريد بالوجود اه اى ان اريد بالوجود
الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصورة
المسمى بالوجود اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين الموجودات
لا يصلح ان يكون عين شئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح
الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين
الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون معنى المشترك
زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون
غير هذا المعنى عينا للواجب تعالى قوله وهو في الواجب ذاته بذاته اى لا لاثر
المعلول لذاته ولا الذات بسبب تاثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون
النزاع بينهما معنويا قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشارح في حاشية شرح
التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو
بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود في الممكنات
ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لممكنات الذات
علة للوجود بكون الذات بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اى يكون
الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير
كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا
المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو
ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع
الوجود بالمعنى الذى مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امران وراء الذات

الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا
للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع
بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع
الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات
المغاير للوجود الخاص بذاته وبكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود
وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود وعلى ما صرح
رحمه الله بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك
الطريق وبما بينا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون
دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذى قصده
القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللازم او توقف
المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان
مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قوله وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به
الوجود لم يمكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم
من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة
ايضا اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من
هذا التقرير ظ قوله لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه اى بقوله فاعبدوه
مع كفاية قوله خالق كل شئ في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ
بما سوى معبود العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتأتى
اذا كان خالقا لجميع الاشياء التى يتصف بها العبد حاله وما عليه من الايمان
والكفر والنفع والضر وغيرها والتى لا يتصف بها من ساير الموجودات
ولا يكون غيره تعالى خالقا لشئ ما وذلك ظ قوله بقدرته تعالى اختراعا
اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن

وليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها
اى حاصلة بايجاد العبد وتاثيره استقلالا واختيارا قوله على ان تعلقهما
جميعا باصل الفعل اى على طريق التاثير فجوزا اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته
تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك ان
المفوض تعلق قدرته استقلالا لا انضماما قوله لكن قدرة الله تعالى متعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم تاديبا
او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة
او معصية واقع بقدرة العبد وتاثيره قوله والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة
فان وصف الطاعة والمعصية شئ ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد
استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا
القول ما يلزم على المعتزلة فى القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد
قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعنى ان بمجرد مدخلية قدرة العبد
فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة فى ذلك الى كونها
مستقلة ق انه تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور
العبد لا قدرته وارادته قوله لم يكن منافيا لما سبق وانما يكون منافيا
له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة الى المتوسطات
على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال بنو ساكتهم عليه
تنبيها على كونهم مصرين متمكنين ومتوغلين فى اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع
الحوادث والمعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة قوله الا ما هو برئ من كل
وجه من معنى ما بالقوة اى الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل
الذى لا يكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غير من الممكنات
اذ كل منها يتوقع فى ذاته وجوده عن غيره قوله يشعر بذلك انضمام

فان تعريف الجبر فى قوله وانه الرامى اى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى
ولا انتساب لشئ منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه ومن الكسب اى بل يستلزم القدرة
شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة صفة متوقفة بالارادة سواء كانت
مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله وارادته تعالى
الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد هناك تاثير ومدخل فى وجوده سوى كونه
محلا له قوله ولا استندته بعلم فان كل عالم يعلم بذاته الذى يمتنع كونه اثرا
ومكسوبا له قوله هو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة فيتوجه عليه
انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى باعتبارها
وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا للامور
متكثرة على ما قالوا فى صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى
وهو الذى لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا قالوا فى بيان استحالته ان
اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا لكان كل فاعل
قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد فى ذاته من جهتين يكون باحدهما
فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احدهما فى ذاته لزم تركيبه وان
خرجتا او احدهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى
تقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد
على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض
بكون النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة
حقيقية لا اتصافه بسلوب واضافات رده الشيخ بعض تصانيفه بان السلوب
والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشئ منها
فى مرتبة صدور معلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلانه
ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة
ان العلة ما لم تكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له هذا الاختصاص مع غيره

لايكون صدور ذلك المعلول منهما اولى من صدور غيره ومن البين ان الشئ
الواحد لايكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه
بالآخر وهو ظ فالاقتضا ان استندا الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم
كونه مختصا باحدهما وبالاخرى من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك
يقتضى غيره لاذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفين فى الذات
يكون من احد كلى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر
دون غيره واما اذا كان الصادر امرا واحدا فيجوز ان الذات بذاته مختص
بهذا الامر الواحد ومرتبطا به فلا محذور ح قوله وانت تعلم ان هذا ينساق
الخ اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى الى القول بكونه
تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشئ
على نفسه والتسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة
والارادة على ما تقرر من كونها مبادى لها قوله لان القاعدة وهى كونه تعالى
فاعلا غير موجب لايشملها اى الصفات بل هى مخصصة بما عدا الصفات اذ الادلة
الدالة عليها لاتدل على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة
لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان
يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما تخصص
الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب
فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وساير
الممكنات على ان الوجود والتشخص وساير الصفات زائدة فى جميع الموجودات
واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور
غير زائدة فى الواجب على ما تقرر عند الحكما والكاملين فى العقل قوله لانه اراد
نفى العينية حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته
ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة قوله وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم

به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم بالشئ مغايرا
لذلك الشئ بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الآخر على
سبيل كونه منعتا معتبر للمغايرة قوله بان نفى العينية بديهى الا انا نعلم بديهة ان
الصفة لايكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يدعيها
الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى
ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات فى الماهيات
الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل
ان مذهب الحكما نفى الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان هذا الكلام
من القائلين بانها لاهو ولاغيره بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه
الامثلة نفى غير المنفى من نوعه اراد بالنفى ما يفيد كلمة ليس وبغير المنفى ما لم ينف
عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير فى نوعه لما ذكر فى الامثلة مما اضيف اليه
لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فى الدار غير زيد هو انه ليس فيها
عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته
ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس
فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الاحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه
العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغى ان
يفهم هذا الكلام قوله والا لزم اه اى لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا
من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لايكون ثوب
زيد والامتعة التى فى الدار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين
قوله مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر وذلك لما تقرر عندهم من ان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه قوله جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فالجسم وان
لم يجز انفكاكهما فى العدم لكنه جاز انفكاكهما فى الحيز ضرورة امتناع تداخل
احدهما فى الآخر قوله لغرابة احدهما من الآخر يعنى ان امتناع عدم احدهما

ايضا وان كان مسلما بناء على ان المراد من التعقل هٰهنا التصديق لاعتبار المطابقة فيه بقرينة قوله قدس سره الا اذا عمم التعقل
والحال ان التصورات لا تتصف بالمطابقة وعدمها على ما عليه الجمهور وان التصديق بوجود العالم تصديق مطابق
بدون وجود البارى تعالى عن ذلك مع لكن هذا لا يصلح تفسير الكلام قدس سره اذ التصديق بعدم البارى تعالى وعدم
التصديق بعدم العالم العالم الذى هو محمول كلامه قدس سره ليس التصديق بوجود العالم تصديقا مطابقا مع عدم البارى
تعالى الذى هو صريح كلام المحشى رحمه الله وهذا ما ذكرنا كما لا يخفى على من له ادنى تامل ٥٤

مع وجود الاخر لا يتأتى الا ان يكون احدهما قريبا من الاخر قربا يترتب عليه هذا
الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة
كما فى الجسمين المفروضين فانها لا توجب هذا القرب قطعا **قوله** اذ لا يجوز
ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اى لا يجوز
ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارى وهو ظ وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود
الحيز للبارى تعالى ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كونه متحيزا فلا يكون بين
البارى تعالى وبين العالم انفكاك فى الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون واما
تحقق الانفكاك بينهما فى الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال
الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين فى الحيز
فمما لا مجال له هٰهنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى
الذى قرره المحققون لا على ما زعمه المغيرون للتعريف لادخال القديمين ولذا
لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد
فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورده حاصله ان البارى تعالى ينفك عن العالم
فى الحيز بالمعنى الذى سبق فى ادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين
وهو عدم الاتحاد فى الحيز **قوله** لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر
هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه فى حاشية شرح المختصر من
انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم
مع بقاء ملزومه فان المح هٰهنا هو المتصور دون التصور واما فى الجزء والكل فلانهما
محالان السبب فى ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك
ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير
لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما **قوله** ذ يشبه ان يكون مراد
الشيخ من التعريف ذلك وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر عدم
استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين

القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل انما يرد النقض عليه
بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض
مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذى غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه
لا وجه للتغيير **قوله** اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة
الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى اللوازم وكذا يندفع
النقض بدخول الكل والجزء فى تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست
عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها
لو صارتا مشارا اليهما كانتا متحدتين فى الاشارة **قوله** ولا باس اى لا باس
بدخول الجزء والكل فى تعريف المتغايرين لان الغرض هٰهنا من التعريف ليس الا الاحتراز
عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى متغايرة له تعالى فلا يخل
فى هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا اجزاء للصانع حتى يلزم كونه
قديما ويلزم منه تعدد القدماء **قوله** فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل
يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من
الاخر وكانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم
المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا القول لهم
وقوعهم فى الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا اجزاء للواجب عندهم
انفكاك بين المتكلمين حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء **قوله** لا يترتب
على ذلك فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم
تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح
فلا فائدة فى هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله فى المسائل الاعتقادية
قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظاهر ان هذا اللازم
انما يتاتى على تقدير القول بقدم المبادى فان المشتقات لاتحادها

لان اول المضلعات المثلث وزواياه الثلث مساوية لقائمتين والمربع في الحقيقة مركب من مثلثين فيكون زواياه الاربع معادلة لاربع قوايم والمخمس في الحقيقة مركب من ثلث مثلثات فيكون زوايا المخمس معادلة لست قوايم والمسدس في الحقيقة مركب من اربع مثلثات فيكون زواياه الست معادلة لثمان قوايم وكل واحدة من زواياه معادلة من قائمة وثلث قائمة منه سرح مواقف

مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة قوله والاشعري مجيب عن ذلك اى عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم فظاهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها قوله الكفر وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادة الصفات وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما وقادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا قال اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها ففهمته ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض بمجرد الطبع والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالآلات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وساير المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهي تخدمه وتحمله ومنها انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب يصدر منها كثيرا كما شاهدها الراقبون لها الحافظون اياها قال المص رحمه الله بجميع المعلومات اى بجميع من شانه المعلومية اى بجميع المفهومات قوله اما علمه بغيره اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق

اقول ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره تعالى واعتباراته وشيوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا ثبات المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبارات وان الاعتبارات الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها الآن كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود وذكر الش في زوراته والافيد على هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم مما سبق ولا يخفى ان القول المذكور طور وراء طور العقل والشيخ بصدد المطالب الالهية على طور العقل في هذا النمط الذي بين فيه العلم وان علوم الصوفية افعالى النمط التاسع من الاشارات عند مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا احمد بن حيدر

فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الش رحمه الله سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى على هذه الافعال ولا يدل على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلمه يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء علم بذاته ويكون عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا انما وافق اه اى كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخ ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اى الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم لمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على ساير الطرق التي سلكوها فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا السؤال وارد على ما فهمه على ما حققناه فالعلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما

والحاصل ان بعض متأخري المتكلمين كفروهم لانهم لما رأوا ما اشتهر منهم من ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي اه والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ورأوا ايضا ما اشتهر بين متأخريهم من ان التشخص تشخص لا نوع له فلا يمكن ادراكه الا بالذات فحمل قولهم الاول على انه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا بمعونة القول الثاني وحل صفته انما يأتي حمل الاول على ما ذكرتم بسببية الثاني المصحح لتكفيرهم لو كان الثاني مذهبا لهم لكنه ليس كذلك بل مذهبهم ان التشخص خارج وهو اما العوارض في بادي الرأي او الوجود عند التحقيق على قول الشارح المحقق في اخر البحث سواء كان صوابا او خطأ تشخص خارجا ايضا يصلح للمشائية بان يقال الوجود الذي هو التشخص لا بد ان يدل على ان القول بكون التشخص يكون شخصا لا نوع له والا يلزم الدور او التسلسل عبد الحكيم

الشيخ به ههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة فلا يمكن الا بالالات الجسمانية ثم انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما شرع فيه الاوهام انتهى قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختصة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقائقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات يكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للشخص ماديا وغير ذي نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين قوله فالتشخص شخص لا نوع له اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص اخر فذلك الاخر امتيازه ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض فرد وماهيته كلية عندهم على ما يصرح به الشارح رحمه الله وكذا الوجود الخاص قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود اي لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في

98

في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهيات مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجه اخر يخصصه الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض فيها مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك تشتبه علينا عند تبدل الاعراض قوله فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم الاول لا تستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها قوله وبينه الشارح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات المراد ان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة انما قال ذلك مبالغة في كونه مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ قال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا اتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك ويتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة

وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابدانا بعينها قوله يصح صدوره عن راى
كلى وذلك لان جزئيات هذا النوع لا يكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون
نسبة الراى اليها على التسوية اثنا كما لا يخفى قوله ومن البين انه اذا تعقل معروض
وعارض اه يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لا مثل له من نوعه
عن راى كلى فنقول لانه يصح صدور كل شئ عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة
فى ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع
عارضه اذا تعقل بكنهه الذى هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المعروض
وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا فى فرد فى الواقع لا يكون لهذا
الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد
عن هذا الراى الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الراى الكلى فيهما
ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صار بها منحصرا
فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصر
فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم
قال فى حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشئ عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز
ان يصدر عن تصور كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فى ذلك الفرد وما الفرق
بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم فى الخارج صدور المعلول
من تصور الامر الاول دون الثانى لا بد لذلك من بيان قوله ويمكن التوفيق بين
كلامهم اعنى قولهم ان الراى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول
الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن راى كلى قوله ولكن يبقى انه يمكن
فى الفلك تصور جزئيات الحركة بجسمه اه قال فى حاشية التجريد وما قيل فى الجواب
من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها
غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع
ذلك بل هو دليل اخر قوله وعلمه بتجدده من الممكنات عين المعلوم فيكون

فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى كون علمه تعالى ازليا وكون المعلوم
حادثا قوله فظ عبارة الاشارات يشعر بذلك وهى ان واجب الوجود لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متاخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول تعالى يعرض
له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء ولكن لا تاثير
لذلك فى وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة
مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية
قوله ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة الموصوف
او يتصور حقيقة ذاته بصورها هذا اصرح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى
قوله بل يفيض عنها صورها اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة
بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعلقها الى صور اخرى قوله وهو اولى بان يكون
عقلا اه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها وقعة بان يفيض صورها معقولة اولى
بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصورة الفائضة من تعلقها وادراكها بنحو اخر
قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شئ فيعقل منه انه كل شئ وذلك
لان العلم التام بالعلة التامة مقتضى العلم التام بمعلولها دون العكس فان
العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضى العلة المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك
المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه
لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا فا فتقر كل معلول الى تلك العلة قوله
وهى صادرة عنك اه اى تلك الصورة التى تصورت الشئ بها صادرة عنك
بمشاركة ذلك الشئ ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع
منه قوله بل انما يتضاعف اعتبارات الشئ المتعلقة بذلك اه وذلك لان اعتبار

كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هي صورة له وكذا اعتبار
كون تلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير اعتبار كونها صورة ادراكية
لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا تظنن ان كونك
محلا اه دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها
حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها متساوية لها بخلاف ما يصدر عن
الفاعل فانه ليس حالا فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل
النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة في النفس عن العقل الفعال وجه
الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا
لم يكف النفس في انها في تعقل ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول
الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير
الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول
فيكون حصولا لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء
للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء
للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى
السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله اه قوله واذ قد
تقدم هذا فاقول اه هذا شروع في اقامة البرهان على المطالب بعد تمهيد تلك المقدمات
وتقريبه الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل اه يعني ان لها نوعين
من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس
بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون بحصول
صورها فيها على طريق الارتسام قوله فالحاصل ان علمه تعالى هو حضور سائر
معلوماته عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة
عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر
فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته قوله وكذلك الوجود على

على ما هو عليه اي كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة
فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذي عليه الوجود في الواقع قوله
وليس المعلول الاول من صفات الواجب اه يعني انه اعتبر في كون الشيء مدركا للشيء
كونه حاضرا عنده وذلك انما يتاتى فيما اذا كان الشيء المدرك عين المدرك او كان
قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور
الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما
لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى
ممنوع قوله بل يكاد يكون مصادرة فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة
ليس شرطا في تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
وهي وجوده في نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة
في الوجود وهي العقل الثاني الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر
عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب
لذاته قوله فالعلل متحدة في الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات
الثلث زائدة عليها في الخارج قوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة
معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا
بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب
وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر قوله فان العلم والقدرة اي يتوقف عليها القصد وربما الاختيار
الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل من انه يظهر
من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف
لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة في السبعة ومنشأ انفهام هذا الظهور
من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة توهم لا يعبأ به
قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق

العلم بالأشياء المحض بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى
ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا تنافي كونها صفة للواجب
فان ازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا قوله انه يعلم بعلمه البسيط
الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه بوجود
واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية
وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم قوله وذلك العلم مبدأ لها
الوجود التفصيلي اه دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى
بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل منها
وجود مغاير لوجود ما سواه فكونها معلوما بعلم بسيط لا يصح ولا يغني من جوع
ووجه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا اه اي فيلزم ان
يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود آخر
قوله او ينتهي الى وجود واجب اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا
فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو ممنوع قوله وعلم ان
ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه
بها قوله ومعنى الاجمالي كون العلم واحدا اه وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منخلة ومنفصلة اليها
عند تدقيق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية
واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله فهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة
حصول صورة كل واحد منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها
قوله من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلوا
العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك
المسئلة في ذهنه دفعة واحدة قال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة وهي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن

فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر
فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر في المثال المفروض كذلك اه
اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة فليس الحال في الممثل
وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له
لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل
بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة والمشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر
الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وانه
المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم فاسد قوله وقد
حقق ذلك اي وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية
فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة او قد حقق كون الغرض
من المثال هو التوضيح دون الاثبات بحكم الشاهد فانه حجة في ذكر الاثبات
القاعدة قوله بل هي قائمة بنفسها او بذاته تعالى اي هي قائمة بحسب وجودها في علمه
تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذي هو عين
ذاته تعالى على هذا المذهب قوله وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها
بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين القيام
والحصول فيه اه قال شارح الجديد للتجريد ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول
في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحال فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو
قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا حصول صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان او

ثم يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين الحصول والقيام لانا نقول اذا لم يفرق بين الحصول والقيام كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات ما هو باقيا مندفع اذ ليس هنا على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية النفسانية هي ايضا حاصلة في الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اما اذا فرق بين الحصول والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حالة في الذهن حتى يكون موجودة في الذهن بل هي قائمة بالذهن موجودة في الخارج

شرح تجريد

المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الحاصل في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل قوله وقد حققنا فيه على ما ذكرناه اه دفع لما يقال ان الذهاب لهذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا وليس كذلك وجه الدفع ان القدح فيه ليس بكونه باطلا غير محتمل بل بكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه قوله ولا يكون قائمة به فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اي على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل مع كونهم نافين بها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حالة في مشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حالة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله والدليل الذي ذكره في نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى القائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع

ان جريانه فيها انما يتأتى اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها وجودا ذهنيا وظليا فلا قوله فهذا اقرب ما قيل ان علمه تعالى اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطو في علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا قوله فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضائفين المشهورين اي لا يصح ان يجعل مصححا وموجبا لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلولات سوى التضايف المشهور الذي بينهما وكونه موجبا لذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضائفين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضائف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمتباين الآخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الالتزام لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة قوله وعلمه بذاته على ما هي عليه اي على الاحوال التي ذاته على تلك الاحوال في الواقع قوله لكفى ان يقال ان من جملة اي لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته تعالى علة لها قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي هذا اذا كان المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد اتحف ههنا بعض الناظرين وقال ما شاء قوله والتعبير بعدم العينية لا بجدي اي تعبير الحضور بعدم الغيبة

في عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة لنسبة انتفاء كالحضور يستلزم المغايرة
قوله قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون اه يعني ان غيبة شيء
عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده
كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما
يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع قوله وعند
الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وانما ذهبوا الى
ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه
بالقياس اليه فيكون الايجاد ح اولى من تركه فيكمل بالايجاد محصلا لتلك الاولوية
ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض
المعتزلة بانا لا نم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
به الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه
وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع
المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح
بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب
مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس كذلك
بل المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح بارادته احد مقدوريه ولا يحتاج تلك الارادة
الى ارادة اخرى والا التسلسل قوله فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود
العالم دائم الوقوع وذلك لان مشيئة الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته
تعالى الذي هو الخير المحض والجواد المطلق كلزوم ساير صفاته قوله وصدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور
ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها
ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد يصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا

في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا قوله ودوام الفعل وامتناع الترك اه
اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك
ينافي كونه تعالى مختارا بل يوجب ذلك كونه تعالى موجبا قوله كما ان العاقل ما دام عاقلا
اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق
النار الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية قوله فانه لما
يكون علمه عين ذاته فيكون عالما بكون الفعل خيرا محضا وبكون الترك مستلزما
لعدمه قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته
الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية قوله فاذا ثبت قدرته في
البعض ثبت في الكل وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات
على السواء فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه
من الوجوه فلا يتصور ان يكون خصوصية لبعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة
كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا
ثبت في الكل قوله ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين
جميع الممكنات فما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلته اما واجب لذاته
او منتهي اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون
قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة
فظاهر واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له
تعالى عليه فان وجوده وعدمه بوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها
وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان
يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا
فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر
عنه البعض الآخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما

وهو مناف لحدوث العالم ش ولان العجز عن البعض نقص يعني انه تعالى لو لم يكن
قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك
البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم ش لكن اثبات ارسال الرسل
يتوقف على اثبات شمول القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على
شمول قدرته لجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا
بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع
المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية
التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان
اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا ش اذ لا دليل لنا على ان اه دفع لما يقال ان
اثبات كون المعجزة بفعل الله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفي
في ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة
فعل الله تعالى ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن اثبات
شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره
ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي نفعا بل لا بد من تحققه والتثبت به
واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في كونها تصديقا
للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى وصادرا عنه
بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة لها على التصديق كما لا يخفى ش
خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات
والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر ش الاول ان الشرور
اه حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مامورا به بل المامور به انما هو الخيرات
والطاعات فلا يكون اي الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات
والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر
هو ارادة الفعل او لازمة له على ما ذهب اليه الاخرون زعما منهم ان الامر بخلاف

بحث الارادة

بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مامورا بهما عدم كونهما
مرادين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني كون الخيرات
والطاعات مامورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون
الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا
هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور
والمعاصي مامورا بهما على عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء
الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بل قوله او لازمة او ملزومة حتى يلزم
من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله
او لازمة لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ش والرضا هو الارادة
اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض وانه تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا بارادتهما بل
هو مامور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعني ترك الاعتراض غير الارادة ش ومع
قطع النظر عن ذلك اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح ش لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها
عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه
اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم
فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان
عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء
فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما ش
قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور اه وذلك لانه لا يشك ان الاتيان
بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هو الاتيان
بما امر به المطاع لا بما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان
العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه

مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم
اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده
ويرضاه لسيده قوله ولا شك انه لو علم السلطان اه اى كما يلزم في المثال المذكور
على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم انتفاء ان يكون اعتذار السيد
في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على
يكون مخالفة امره مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لاعتقد
انه مطيع لسيده لا مخالف له فلا يقوم له عذر لان للسلطان ان يقول للسيد
بما امرته به لان رضاك في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال ان الامر امران
اه حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل
ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان
احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث
كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني
وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فبتحقيق الجواب
عن الاول لك ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضا عن ترك الاعراض
يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المأمور
بالايمان الآتيين به فيترتب عليه الرضا ايضا فلا يلزم كون الكافر والعاصي الآتيين
بالكفر والعصيان المأمورين بهما بامر الله التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال
المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بامر الله التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضا
فتأمل قوله كما يقول به المعتزلة اه قالوا الكلام تعالى اصوات وحروف غير قائمة
بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليهما الصلوة
والسلام او غير ذلك كشجرة موسى عم ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه
الاصوات والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص اه فان النصوص ناطقة
في كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى

تعالى وحملها على كونه موجدا له في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما بيناه
بيانه قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره
ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد صلعم فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية قوله وليسا راجعين
الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد
بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد
وهو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
اه فان ما ذكرناه انفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث
يأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع
حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المعروفتين وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف
حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف بما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفنا
عن معانيهما الحقيقيين لانتفاء الآلتين المعروفتين فيه تعالى والتفصيل في القدماء
منهم ما لم يلزم من نفيهما نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقوله الاشعري والفلاسفة
على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان العرض هو الموجود
القائم بالمتحيز على ما في المواقف ومحدث ضرورة كون الصفات المحدثات
محدثة وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفاد من الغير
الذي هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام
كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى ناقصا
اتصافا وذاتي اى مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء من صفات كماله
الى غيره ولم يتعرض لكون علمه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر
والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار
اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات
وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي خاص

الجسمانيات المنزهة عنها الواجب تعالى شأنه قوله ولما كان وجود الواجب الخ
وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية
وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا
حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته
او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده
بل يمتنع له فرد آخر انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له
واعتراضا بكونه ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح قوله فالوجوب والامكان
ان كانا الخ تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له
في الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو
اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا
وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما للمجموع الماهية
والخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر
الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب كما من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية
المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب ويقتضيه قوله والاول قد مر
الاشارة الى دليله في نفي المثل فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته
يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو غير عارض للواجب غير مشترك
بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال
لا نسلم لزوم ذلك اذ انما يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول
هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض
الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط
من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك في اللزوم المذكور
قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان

ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية الاجتماعية بدون الوصف
فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي
هي هذا او ذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في هذا
او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير
علم ان قوله فتامل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التامل
التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقدير معلولا لغيره مستندا
بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه فلا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج
الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكن يحتاج الى جزئه
مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل ولا انتهى
وذلك لانا لا نقول بان احتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي
هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل
انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على ما يحكم به بداهة
العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الآية فان في قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيعرج
به الشارح رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف
اه يعني كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز
الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق
فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما اه قال السيد الشريف قدس
سره في حاشيته تجريد حكمة العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت
معين فلا يخ اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني
يوجب عجزه اذ لا مانع له من تلك الارادة الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن
في نفسه وعلى الاول يلزم امكان تخالف الارادتين فان وقع لزم وقوع احد
الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما فان امكان

الح كما قلنا انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في
ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير
اشتراط ارادة الاول الحركة وهو معنى الموقتية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع
لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان
اراد انه يمكن ارادة الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة
نختار انه لا يمكن للآخر ذلك وقوله يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان
عدم الحركة اعني السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة
احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال
هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة
وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض
الدليل على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة
بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب في وقت
الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون
الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع من ارادته
السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان
ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني
بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته
اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع من تعلق الا
الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة
الثاني بالسكون ان تعلق ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع
السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا
لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع
دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان ماتين الارادتين متضادان

متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلاف فهما من مريدين على ما لا يخفى
وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب لا يخ ان يكون قدرة كل واحد منهما
اه هذا اذا اريد بفسادهما في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه بقوله في وجود
العالم في تحصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الاله ووجد
الهان مستجمعان بشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون
ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخ من ان يكون وجوده بقدرة كل واحد
منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بالمجموع
القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين
على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث
يلزم كون كل واحد منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه
لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فمبني
عنه قوله تعالى لفسدتا بان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية
احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادهما بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه
على احتمال الثاني والثالث فسادهما انتهى قوله وانما يلزم العجز لو اراد
اه اي انما يلزم عجز كل واحد منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد
في ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل واحد منهما قادرا على الايجاد
بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما
الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء
بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى
والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه سابقا لان ارادتهما
تعلقت بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق ارادة اه يعني ان تعلق ارادتهما

لا يخفى ان عدم التفاوت بالزيادة والنقصان التي هي باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها نافي التعلق لبساطته مسلم لكن عدم التفاوت فيه باعتبار الشدة والضعف ممنوع بل الظاهر هذا التفاوت كما يشاهد من حال سقوط الجرة من العلو فانها اذ تنقضم وقد لا تنقضم عبد الرحمن

بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما ولا لاحدهما التأثير في وجود العالم وايجاده الا بالاشتراك مع الآخر قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقيهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف المثيل في المثال المذكور فانه في قوة جسمانية حالة في الجسم منقسمة بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي اتعبدوا ما تنحتونه من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوق الله تعالى فانه تعالى الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادة ربه احدا وفي هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي قوله فلا استلزام الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في شيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون في صورة الاناس ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة فظهور جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي لهذا القبيل قوله وهذا قرينة على انهم اه اي تصحيحهم حلوله تعالى في علي واولاده بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والالم يتأت منهم هذا التصحيح

وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كلا منها جزء كمال وحكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف بآخر فلو لم يكن شيء منها مشروطا بزوال شيء لزم الانصاف بما ليس بكمال احمد بن حيدر علي الجلال

التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وحداتها مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع سبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما سلف من ان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزول فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية وان كان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال هذا التدليس وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه قوله فانه يشمل ايجاد العالم وخالقيته زيدا اي من الاضافات التي يستلزم كونها كما لا كون العالم قديما قوله ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال في وجودها ولا هو هم قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتأتى امتناع تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة

على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال لظهور
استيثاره تعالى وتوحده بالقدم الزماني وذلك لان استيثاره تعالى بالقدم
الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد ولما ذكرنا من جواز تعلق
ارادته تعالى في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني بوجوده الحادث
هذا وزعم بعض الناظرين انه انحل قوله رح بل قد ندعي ان الخلو عنها اه هو
ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص
الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود
الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فما الاتصاف به كمال فيتصف ثم
اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث
فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي
في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان الحدوث فكل
زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا
اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه
به في الامس فاذا اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا
وكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق
اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد تحققها وقس عليه
حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم
في الازل ممتنع اه فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت
معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور
فساد هذا الزاعم اما اولا فلان بناء كلام الش هنا على ان لا يكون شيء
من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل
كمال تأييد لذلك على ما اومأنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان
الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية

حاصله ان الوجود في قوله وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن مطلق وعام من الوجود الازلي والوجود الحادث والوجود
الخاص فلا يلزم من تحقق العام وهو مطلق الوجود تحقق الخاص وهو الوجود الازلي اذ يجوز وجود العام في ضمن الفرد
الاخر وهو الوجود الحادث فيكون المعنى ان وجوده الحادث فيما لا يزال ممكن في كل جزء من اجزاء الازل وهذا كما
قيل زيد الذي سيوجد بعد شهر مثلا وجوده الحادث في المستقبل ممكن في اليوم وفي الامس والغد الى آخر الشهر
بمعنى انه ممكن الوجود فيها ليس بواجب ولا ممتنع ولا يلزم منه ان يكون وجوده في اليوم ممكنا ويوجد فيه بالفعل
وكذا وجوده في الامس والغد ابن ما لي جلبي

المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه
تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الش فيما سبق ان
الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان
اه قيل في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية قوله كما بسطنا في بعض تعليقاتنا وهو انه ان
اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من
اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا
بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو
بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع
انما وقع فيه وهو مصادرة على المط ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من
اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان
المتحدين ان بقيا اه حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا
مع بقائهما محال لانهما ان بقيا كانا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فقطعا انهما
ح موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان
لا متحدان وان فنى احدهما وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر
فلا اتحاد بينهما انتهى فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعد
ما كانا اثنين فنقول فالباقي ح حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة

فيلزم اجتماع المتقابلين وانه مح قال الشارح رح في حاشيته للتجريد ان المدعى
امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير
الجسم ابيض مع بقاء ذاتيهما لا زوال الصورة الاثنينية عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين
كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من
الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها
تحريرها وتلخيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل
من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة قوله ودعوى الاحتياج
والانفعال اه دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري
يستلزم افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزءان ماديان في الصورة
المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها
عن بعض فيفيض عليها صورها النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال
فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم
في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء
الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم فرضا الى الواجب شيء
هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال
لما قيل انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال
فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور
النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين
الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه في المثال فليس فيما نحن بصدده ابطال احتمال
الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات
يشير الى ان المراد بالجوهر ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون
فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني لا يقدح في هذا قال المص رحمه في المواقف ونعني

ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك
قوله اجعد قطط اه في القاموس رجل جعد لا شعر عليه والجعد من الشعر
خلاف السبط اي المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة
بياض شعر الرأس يخالط بسواده الطيط الرحل صوته من الثقل قوله المتبعون
لظواهر الكتاب اه اما ظاهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله
جاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما
ظواهر السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول
هل من تائب فاتوب عليه وغيرهما قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غلط
اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه
جهة تعالى حقيقة بل اراد بان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافته اليه
تعالى وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا انه لا لكونه جهة له
حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله تعالى ليس الا لانه فيها ولكونها
قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة قوله وانت تعلم انه بعد قيام
البرهان اه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى
الا بان يتبدل ويتغير صفة الحقيقية التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره
تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام
الحوادث بذاته تعالى قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي
ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها فيكون معاقبا
عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا
قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ في الادراك
التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سيأتي من الجواب عن احتجاج المنكرين
بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب

المرئي وحقيقة النيل والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع الاول
مذهب الرياضيين القائلين بان اجساما نورانيا ويسمونه شعاعا يخرج من
الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان
صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك قوله
اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق اه ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى
بصرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم
به تعالى وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في
مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية
وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله والاخير ان عند
اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهو امر اعتباري غير صالح
لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج
الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم فظاهر
ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله ينافي مذهب الشيخ مع ان هذه
الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته قوله فالاتحاد بينهما بحسب الصدق
اي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم
الوجود وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قايم بها قيام السواد بالجسم وذهب
الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه
لا باعتبار تصريحه به على ما اشار اليه الشارح رحمه بقوله كما هو المشهور قوله وهذا
التأويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه عليه
اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره
عينها ولم يقل الشيخ قوله وفيه نظر وتأمل لعل وجه النظر هو ان النظر
الموصول بالى قد يجئ بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه

وجوه ناظرات يوم بدر • الى الرحمن يأتي بالفلاح وفي قوله وشعث ينظرون
الى بلال • كما نظر الظماء حيا الغمام • ومن المعلوم ان الظماء العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه
التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية
بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهته تعالى وهي العلو في العرف ولذا يرفع
الايدي اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة الذين ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم البدر وفي
الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه
قوله وليس بمعنى الانتظار اه دفع لما يقال ان الى في الآية ليست حرفا
بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية
نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها
منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل ان الانتظار الموت الاحمر
وهو لا يناسب سياق الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال
وفراغ البال وذلك في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة
الوجه لا في الانتظار المؤدي الى العبوسة قوله وهو مستلزم لجوازه اي وقوع
الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة
امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع
يبطل قول النافين لجوازه وصحته قوله والثاني ان هذه القضية وهي قوله لا تدركه
الابصار رفع للايجاب الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان
موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى اه يعني ان الآية
وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب
الكلي دلالة قطعية لاحتمالها لرفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون

المعتبر فيها اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا يكون حجة
علينا لان ابصار الكفار لا ندركه اجماعا قوله وقوله تعالى لموسى عم اه اشارة
الى احتجاج اهل السنة والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني
للتابيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس
للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا التقييد بابدا قوله فكل كائن
مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة الى انه كما ان هذا الماثور يدل على
انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان
الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا الماثور بافعاله تعالى
واولوه بما معناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وما لم يشأ منها
لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا
الماثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا
في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه تعالى قوله لما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه
وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الممكنات قوله لانا نعلم اجمالا ان
جميع افعاله اي سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط
علمنا بحكمته ومصلحته التي له تعالى في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء
من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة
فيكون ترك واحد منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه
تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة قوله نعم ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى
يعني ان وجوب تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية الحكمة
واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان
كذلك لاستحق ان يسأل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لان فعلهم
تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون اه وذلك لان كون

كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تعالى
للمكلفين لاجل غرض وباعث له تعالى عليه وهو باطل كما سيجيء من ان ذلك مستلزم
لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون
هذا الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة اه دفع لما
يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء
ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي وجوبه
عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور
وابقاء ابليس طول الزمان مع اضلاله اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان
لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح
بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري العاجز بمرادهم وجه وكذا
لجواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى الجنة كما لا يخفى قوله واجيب عنه بان غايته
اي غاية ما يلزم من هذا الاستدلال وغاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة
بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب
الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله
واعترض عليه العلامة الشريف بانه اه اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه
اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان
عدم وجوب العقاب عليه تعالى جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف
ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع قوله هذا ينبغي ان يعلم المقام
اذ فرق بين استحالة الوقوع اه اي فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به من ايعاده
وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني
كما انه يتحقق استحالة ايجاد المحال في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل
الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة

اى ما نحن فيه وهو ما اوعد به اعنى العقاب ليس منها اى مما يتوقف على القدرة ولا من افعاله الاختيارية على مقتضى هذا الدليل لان مبناه استحالة الخلف فاذا كان محالا يكون العقاب ضروريا وعدمه ممتنعا فلا يشمله القدرة ولا يكون من الافعال الاختيارية فلا يكون العقاب واجبا اذ الواجب يلزم ان يكون من الافعال الاختيارية ومما يشمله القدرة ابن حلبى

وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل **قوله** حيث قال والاصل فى هذا اه قال الامام فى رده ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ما قالوا من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكافر وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القران وكل الشريعة انتهى بلفظه **قوله** والوعيد حقه تعالى على العباد اه ويقرب من هذا ما حكى القفال فى تفسيره ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليهم لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا انى لا افعل انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بساير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء فهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان اولى **قوله** فيمكن ان يقال تخصيص المذنب اه اى يمكن ان يعزل المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل فى عمومات الوعد من الايات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وكقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وكقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا

ويمكن ان يكون مراد الواحدى بجواز الخلف بحسب الظاهر كتب على الكتب خلف فيه بناء على ... فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة بحسب الظاهر فلا خلف فيه لان الدلائل المفصلة واما عنده وفى نفس الامر ... شروط معلومة من الدلائل ... تقييد العقاب ... والاحاديث كقوله تعالى يغفر ... من الايات وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا ... لمن يشاء وقوله ... ان الله ... الرحيم ... انه هو الغفور الرحيم وقوله ... للناس على ظلمهم ... لا ذنب له ... وغيرها ولا تنافى ... مطلقا ولو كان مستلزما للكذب ... فى عدم تعيب العرب الخلف فى الوعيد ... استلزام الكرم ... فقط مع وجود الكذب ... قلت ... الخلف فيما عدا او عيده تعالى ... بالدليل ودون ... النظر ... ما لا يعد ... الكريم اذا اوعد ... ان ... يعلقه بالمشيئة ... فلا تقيد فيه ... على الكفر ... ولذا لم يجد ... الخلف ... وبهذا ... النطق ... للكرم ... ويمحو الله ما يشاء ويثبت ... احمد بن حيدر ... العقايد لمحرره

والدليل ... اى ما يخص ... فيه

واذا كان المذنب المغفور خارجا من عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد وهو ظاهر كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا **قوله** اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ رحمه وعلى ما حكى القفال فى تفسيره كما مر ولعله رحمه اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل بما نقلناه عن الامام انفا من انه ثبت بساير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين **قوله** من غير وجوب عليه اه يشير الى رد ما استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر **قوله** وكيف لا يكون كذلك اى وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه تعالى على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على راى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لا تفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجليلة فضلا عن ان تزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة الملك الوافرة عليه بما لا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه ابا **قوله** والله تعالى احكم الحاكمين فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا ما فى غير موضعه بحكم حاكم و اعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور ذلك منه بالعجز عن وضعه فى موضعه **قوله** والله تعالى اجل من ان ينفعل من شئ اه يعنى ان كون فعله تعالى معللا بالغرض

يستلزم كونه تعالى منفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به اما
الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا
في ذاته تعالى فاعلا وموثرا واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل
مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما
ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل يسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها تترتب عليه فالغاية
والفائدة متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة
الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطا
في اعتقاده قوله وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم من ان كون تلك
المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع له لا ينافي الا بكونها عللا غائية
وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية قوله
هذا اما علم فيما سبق من انه تعالى هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم قوله الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال
وارتفاع شان من اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة
نقصان واتضاع حال من اتصف به قوله والثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وان ما خذهما العقل
اي انهما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار
في نقتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف
كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى الشخصين قوله الثالث

الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال اه وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعله اراد باحدهما
اه فلا يكون شيء منهما مختارا عن الآخر قوله فان كثيرا ما نراه يشير الى ان قوله
وهو غير متبعض ولا متجز مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على
الاحتمال الثاني مغن عنه قوله اي كل واحدة من صفاته الحقيقية اشارة
الى دفع ما يترائى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها
مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان
كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظ قوله والاول مح لاستلزامه التسلسل وذلك
لان القدرة على القدرة يكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها
قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان
القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ح ان يكون مستندة الى القادر ايضا
قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت
القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة
ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة
مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون ح
تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى
حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان استناد القديم
الى القادر جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه من ان دوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي غير متناهية بمعنى انه
لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات ح بالقوة

لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الموصلة اليها القدرة بالفعل
يكون متناهيا قطعا قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة
في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير
متناهية بمعنى لا تقف على حد حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل
بل يكفي ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح عنه تعالى فعل كل
منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي
لقدرته تعالى هو ذاته تعالى المتعالي عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات
الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن
اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غيرها
وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة قيل يجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد
التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة
على ما ذكره تتعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدورات وجودا
وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة
وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء فتامل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر
من ان يحتاج الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك
وكذا حال الوجود والتسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر
في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا القدرة ولا الارادة كما ان الفاعل
المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته قوله
فيكون جميعها متعلقات الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة
اليها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير
الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي التعلقات

فيه ان المراد من تاثير القدرة تاثير الذات بسبب القدرة وهذا هو المراد من قول القوم ايضا القدرة مؤثرة والارادة مخصصة عبد الرحمن

التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية
وهي اربعة احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالمنصفية والثلثية
والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته
شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا قوله وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء
من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف
قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور قال المصنف واجنحة مثنى وثلاث
ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
قوله لا يعصون الله ما امرهم هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون
الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا
يحصل لهم الغفلة والفتور في التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة آدم من
قولهم اتجعل فيها الآية اشارة الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم
استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها
والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالى
مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله
غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى
فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظاهر قوله اما ابليس فلا كذلك
اه اشارة الى رد استدلال الآخرين في عصمتهم لهم في عدم عصمتهم وهو ان ابليس
عصى بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه
منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل قوله تعالى واذ

قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ووجه الجواب عنه انفحاظ قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت اشارة
الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما
السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب من ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد
تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد
تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتره فهو مؤمن وهما كانا يعظان
الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا
بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء
على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر
والعمل به قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ دفع لما يقال انه
لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت
نبوتهم وثبوت نبوتهم موقوف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها
الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتاتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى
اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام
خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه
الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها
الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم
في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم
من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم
قوله وان كان المراد هو اللفظي اه يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا
في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول الحلول
كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي

اللفظي منه حادث وقائم باللسان او القلب او حال في المصحف او اللوح رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام
النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة
التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات
والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري
البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفة
من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه الدليل
من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر قوله ذهبوا الى ان كلامه صفة
له مؤلفة من الحروف اه وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به
الاشعري ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة
الجاءهم الى هذا الذهاب قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
اي فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد به المعنى الثاني
وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده مدلول اللفظ فيكون المعنى
النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته تعالى ولمدلوله القائم
ايضا قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تعالى مركب
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى
ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي
الا ازدياد المؤنة لان الدافع المذكور في نتيجتي القياسين باقح بالنسبة
الى الكلام اللفظي وكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني او صغراه
كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام التخلص عن الشبهة المذكورة
لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه
محل تردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب مثله

انتهى ش يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ
ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة
الآلة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقة لابصار
اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة وغير قارة
وهذه الصفة وهى صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ش وتلك الكلمات
المرتبة اى الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمى قديمة ايضا
ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها فى علمه تعالى كلام
نفسى له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى وحادث
ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهى الصفة التى بها يولف
الله تعالى تلك الكلمات فى علمه الازلى وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان
كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة
وكما ان علمه تعالى واحد يحيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل
على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب
موجود فى الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان
المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال فى ورود بعضها بصيغة الماضى وبعضها
بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رح فى بعض
تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اى من الصفات المعلومة
الثبوت او صفة اخرى فيزيد الصفات وايضا القول بان كلام الله تعالى
هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء فى الوجود
العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمى وقد ادعى الشارح رح فيما
سبق ان علمه اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى فى علمه تعالى انتهى ووجه عدم
توجه الاول ظ واما وجه عدم توجه الثانى فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة

[Margin note:] اى تلك الصفة التى هى مبدأ والكلام النفسى صفة التكلم التى من الصفات الاضافية دون الحقيقية القائمة بذاته تعالى قديمة عبد الرحمن

مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها فى الخارج بعضها
انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على
بعض كما ان ساير الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه
بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى
ايضا واحد مشتمل على اقسامه ش بل الكلمات والكلام مطلقا كساير
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وذلك لوجود العلمى لها عين علمه تعالى
بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر فى تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما
قيل لو كان الوجود العلمى للكلام اللفظى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب
لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه
للكلام انتهى ش مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى
قائما بغيره وذلك لان الكلمات المرتبة فى علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار
وجودها العلمى ش وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة فى الوجود
العلمى ش وعلى ما هو الظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلامه تعالى هو الكلمات
المرتبة فى العلم ش وعلى ما ادل به المعترض كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها
من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا من كون
قيام الكلمات التى هى كلام النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها
ش فان المتحدى به ح يكون كلام الله تعالى اى خبر جعل كلام الله تعالى عبارة
عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يكون المتحدى به وهو السور
والايات التى تحدى بها النبى صلعم كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها
كلمات مرتبة له تعالى فى علمه الازلى وان كانت حين التحدى موجودة فى الخارج
وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود التى صارت بحسبه

كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدموا الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون
كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام
الحقيقي قوله يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ مع انا نعلم
قطعا انه كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم قطعا
فيكون انكار كونه كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار
بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد
معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود
العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام
في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات كاسم خدا ويزدان وتكرى فانه يجوز
اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق قوله ماخوذ من
العقال وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عقل له شيء اي حبس
وقيد قوله ويشكل ذلك بلفظ خدا وتكرى فانهما يطلقان عليه تعالى على
طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى
قوله معناه خداينده فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز
لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني
الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية
وتالمها بالالام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا
ولا يكفر من انكره فلا يلائم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من المسائل
الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الاية لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة قطعا لعرق التاويل وقلعا له بالكلية اذ لا يتاتى
بهذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل

نقل الحديث ايضا قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور
ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية
الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله ولتكن ب وج
في الحدوث والموضوع والزمان اه اي ولتكن ب المماثلة لج المتحد معه في الماهية
ولوازمها مشاركا وموافقا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن
اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز
ب عن ج اه اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد
هو لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب وج المتشابهان
من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما معا
ولا تغاير بينهما في هذا الغرض الا في النسبة التي ننظر ونتردد في انه هل يمكن
ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا
ولا يكون ا اولى من الاخر او لا يختلف بل يكونان متشابهين في تلك
النسبة ايضا فيصح ح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا
لم يختلفا في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر قوله فهو نفس هذه النسبة
واخذ المط في بيان نفسه اي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه
لا تفاوت بين ب وج في هذا العرض بل هما متشابهان من كل وجه
فلا يتصور اختلافهما في هذه الصلة قوله بل يقول الخصم انما كان اه وذلك
لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا وج ليس بافضل مما هو بين
ا وب قوله بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال الاعادة
وذلك الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومتحفظة ح في حال العدم
فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في الوقتين

امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج
مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الان المعدوم في الخارج
انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج
قوله واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع
لهما اعني معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم
عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه قوله فان استمر موجودا
واحدا وذلك بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك
بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم
الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من الوحدة
الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتا
فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين فاذا فقد
استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقيت الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك
الوجود مع العدم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة
اصلا قوله فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم ينحفظ وحدته
في نفس الامر بحسب الخارج لكنه منحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل
في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء والنفسها لا اشباحها
وامثالها وهذا كاف في صحة الاعادة قوله ان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالتشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين
الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة
بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة

المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجود ما فيه من حيث
انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة ومتشخصة في الخارج
فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد
كل منهما عما يعرضه ويتشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية في الخارج محفوظة في
نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما
المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان
كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين
الشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه
محفوفا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال
الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم
بان ب كان ا واما ان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات
مفقودة في الخارج انتهى اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة
في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات
وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج
فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين
لا الاثنينية الصرفة في الوجود الخارجي فليتأمل قوله وايضا كما ان المعدوم
موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه يعني ان كون هذا المعدوم
الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معادا الحدوث
الموجود الثاني فانه كما ان هذا المعدوم وهو ا موجود في الذهن كذلك
المبدأ المفروض وهو ج موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة
في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو ب الى المعدوم

المورد موردنا وبنا ذنا مرادنا منه

السابق الوجود الذي هو ا اولى من نسبته الى المبدإ المفروض الذي هو ج
لفرض كون ا و ج متساويين في الماهية ولوازمها وفي الذهن ايضا فكما يجوز
ح ان يكون ب معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستانفا فلا تميز
في الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ ومستانفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا
الكلام على ما يظهر بالتامل التام قوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا
اه تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا
او زمانيا ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا
او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا
واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل
العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد
الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود
وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود
وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما
بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه
تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين
هذين الحكمين منه فكما لا يصح منه الحكم الثاني على ما في صورة الدور لا يصح منه الحكم
الاول على ما فيما نحن فيه قوله وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون منه تناسخا
مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود
البدل عنه بما يغتذيه دائما وقد سقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل والاجتماع
ح لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ وسيشير اليه الش رح رح قوله فان زيدا
مثلا شخص واحد اه ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق
ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل ومنه

تلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف فاذا تشكل ان
تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعونتها الطاعات والمعاصي من اول زمان التكليف
الى آخر العمر في مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويولف منها البدن فيتنعم
او يعذب فهو مناف لكون المحشور هو المبدأ كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما
كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض ارباب
الكشف ان اهل الشقا ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية
والصفات الروحانية وتتوفر في نشاتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة
في تصوراتهم وادراكاتهم والتي تترتب عليها افعالهم في الدار الدنيا واقوالهم
وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشاة فان كل
ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقدا وعلما وعملا
وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية
واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل
من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء
حقيقة الجسم في باطن صور السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد
والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية اشارة
الى ما توهم بعض معاصريه ان كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام
غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء
حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلعم عن التعرض له
وروحاني نحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ
مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير
هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل
هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة كذلك لا يدل قوله على
يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء

مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل من وظائف العلوم الشرعية فاثباته ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد اه دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكميتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم قوله فان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه فلا يسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجها واجبا علينا قوله واما الثالث فلانه لزم الخلاء بينهما وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كري الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين او متباينين وهو محال على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اه اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم

مطلب بحث دوام النار

التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد قرر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون شيء منها موجبا له تعالى الى الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار ردا لما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوان تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا تحتمل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك

الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضهم
كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون
بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء
من ذلك ط وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة قالوا الشفاعة
في الكبائر بر دفع العقاب بها بل الشفاعة لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع
الدرجات واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال قال
الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دليلكم في نفي الشفاعة
لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان يكون
خاصة بهما لانا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص
مقدم على العام فالترجيح معنا ط يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ
لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينها وههنا يمكن الجمع
بينها بان نخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات
بالكفار فلا يعارض ح ط وفي الحديث ان الله يقول اشفع تشفع وسل
تعط عن النبي صلعم ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستاذن على ربي
في داره فيؤذن لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله
ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه
فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمه ثم اشفع فيحدّ لي حدا فاخرج
فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود
ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال وهذا المقام
المحمود الذي وعد نبيكم صلعم ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان
استشفاعه لجميع الناس لكن استشفاعه صلعم بقوله امتي امتي على ما روي
في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه عم لامته خاصة الا ان يقال

ان شفاعته عم في الظاهر لامته خاصة فهي لسائر الناس حقيقة فيقال كيف
تبلدت نفاد سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته عم
لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء لم ينفادوا من نفس الشفاعة انما ينفادوا
من البداية بها فرسولنا بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث
ابي هريرة رضه حين قال عم انا سيد الناس يوم القيامة فالانبياء لما رجعوا
في البداية نفادوا الى ان يشفع هو عم لامته ثم يشفع سائر الانبياء لامهم
ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عم لامته ط ثم الاحياء في القبر واحياء
العصاة في القبر يكون لتعذيبهم ط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون
على ملة نبي اخر واما الذي كان على ملة نبي اخر فيصح السؤال عن نبيه كما
يصح عن دينه كبعض انبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم ط
ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا
كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت بعد
الموت كما يرى قبله لان حال الحيوة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر
وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما
اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين
فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال
المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور الملكوتية فينعم
او يعذب ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم
قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتالم بذلك وينصب عرقا وقد ينزعج
من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها ط والصفات المهلكات
تنقلب موذيات ومولمات عند الموت قال فيه ان اعداد الحيات والعقارب
بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والريا والحسد والغل والحقد وسائر
الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع ثم تنقسم فروعها

باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب
وحيات فالقوى منها تلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما
بينهما يوذي ايذاء الحية فارباب القلوب البصاير يشاهدون بنور البصيرة هذه
المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة
قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وذلك لان التصديق
لا يحصل بما ليس من قبله والترك الذي يقوم مقامه فعل مثل ما اذا قال معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا
وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة
فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة
عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان
يكون خارقا للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع لا يكون تصديق الله تعالى لدعوى النبي بل الكذاب في دعوى النبوة
يساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز
قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي
قراين الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله
تعالى فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزي ان احيي ميتا
ففعل معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق
الله اياه قوله فلو انطق الضب اي حين قال ان معجزي ان ينطق هذا
الضب قوله السادس ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى لان التصديق
قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه
ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله
والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه

انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عم في المهد
وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عم
وتسليم الحجر والمدر عليه عم فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة
ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء
والانبياء عليهم السلام قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فبالآيات الدالة على
امر ونهي اما انه امر فلقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا
واما انه نهي فلقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي لا غير والوحي
لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما
هو نبي في وقت ما فافهم قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون
مطلقا ومما استدلوا عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل
واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة
وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته
قوله فلم يقدروا او ما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل وما الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وكذا قوله والزارعات
زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا والآكلات اكلا فليس من
المعارضة في شيء بل محاكات مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة
ما القارعة وما ادريك ما القارعة وقوله والنازعات غرقا والناشطات
نشطا والسرقة تغاير المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى قوله فسر اعجازه
اعجازه البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم
فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته صلعم على غير العرب قلت من حيث
انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذي بعث فيهم النبي عم كانوا افصح الكل
واعرفهم بالبلاغة واقدرهم على ساير اوزان الكلام وانهم كانوا اوحص

الناس على تكذيبه صلعم فصحاؤهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في ظعنه واقامته وانه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اجمع تحداهم بمثله او بمثل سورة مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت على من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا الاطباء الناس واعظمهم سحرا باتيانه فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك انه معجز قوله على ان المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عليه الصلوة والسلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببرائته صلعم عن السرقة واخباره صلعم عن الغيب قوله قبل النبوة وبعدها وانه صلعم لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الآخرة وانه صلعم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعده وانه كان في غاية الفصاحة وغير ذلك قوله وخلقه العظيم كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع قوله لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي آخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قوله واما نزول عيسى عم ومتابعته لشريعته فهو يؤكد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه عم آخر من نبي ولا نبي بعده قوله والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا

اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل قوله كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال قوله وجوزه القاضي ابو بكر الباقلاني فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك قوله قلت هذا كلام خفي ما بين اوله وآخره من التنافي فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية وآخره في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة قوله وهم افضل من الملائكة العلوية اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم عم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم عم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم يفضل على المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض

وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسما لما شاهدوا
من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص
منه آل ابراهيم وآل عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع
الانبيا عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشارح
رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحمة لهم عنها وتفصيله ان
للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمال بالقهر
والغلبة على ما يضادها القوة يكون اشق وادخل في الاخلاص وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة قوله وعلى هذا اي على
ما قلنا من ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا
الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلعم على ان
يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه الصلوة والسلام جالسا تحت شجرة
سمرة في الحديبية قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن من الاستدراج وفي
القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله
تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذ
قليلا قليلا لا يباغته وقيل المستدرج المستدعى هلكه مشتق من التدرج والهالك
كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به
من البأساء والضراء ولم يتضرعوا الينا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم
واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من
انواع النعم استدراجا فزادة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا
لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه صلعم قال

مكرنا القوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا
على البطر والاشتغال بالنعم على المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذا
هم مبلسون اي متحيرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس
فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم واحد والدابر هو
التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله
دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار
والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شوم عقايدهم واعمالهم
نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيقتها قصة مريم واصف
بن برخيا وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا
عم او ارهاصا لعيسى عم مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف احضاره عرش
بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
عم اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة قوله واعلم ان مسئلة
الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب
على الامة سمعا والامامة هي خلافة رسول الله صلعم في اقامة الدين وحفظ حوزة
الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله لقبه النبي صلعم بذلك روي انه
لما رجع رسول الله صلعم ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة
وارتد ناس ممن آمن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر رضه وقالوا هل لك في صاحبك
يزعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال
ان كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدقه انه ذهب الى بيت المقدس
في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني اصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي
ابا بكر الصديق بذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص

ذلك لانه لو كان على امامة على رضه نص الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه
كما كانوا ينقادون بسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم
اوامر الله تعالى او اوامر رسول الله صلعم ومسارعتهم فى امتثالها فلم يمكن اجماعهم
على امامة ابى بكر رضه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك فى امر الدين لا يقال انهم
لم ينازعوه واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا رضه كان فى غاية الشجاعة
والتصلب فى الامور الدينية وفاطمة رضه مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين رضه مع كونهما سبطى رسول الله صلعم ولداه والعباس مع علو منصبه
معه لما روى انه قال لعلى رضه امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله صلعم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع شجاعته كان
معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر رضه وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملان الوادى خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابى بكر رضه فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فقال ابو بكر رضه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله
صلعم الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة على رضه نص لاظهروه ونازعوا
مع ابى بكر رضه كيف وابو بكر رضه كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا
رجال فاين يتصور امتناع موافقته قوله ثم عمر الفاروق رضه بين الحق
والباطل برائه الصائب عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم يهوديا فدعا
اليهودى الى رسول الله صلعم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما
الى رسول الله صلعم فحكم لليهودى فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر
رضه فقال لعمر رضه قضى رسول الله صلعم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك
فقال عمر رضه للمنافق اكذلك فقال نعم فقال لهما مكانكما حتى اخرج اليكما
فدخل واخذ سيفه ثم خرج وضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضى
لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله صلعم فنزلت فيه الم تر الى الذين

السبط ولد الولد صحاح

الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون
ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر رضه فرق بين الحق والباطل فسمى
الفاروق قوله فان صيغة افضل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر
بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او لجميع صفات الفضائل بما
حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر فى الفعل والمشتقات فى قوة النكرة
فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحققت الزيادة فى فرد منه تحقق
الزيادة فى مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو
فى الفلاحة وعمرو اعلم منه فى الطب قوله والذى وقع الخلاف فيه ههنا
هو الرجحان بهذا الوجه الى دفع ما اورد عليه من ان المسلمين اختلفوا فى
افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رضه افضلهم
وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق
الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضه افضلهم وبنوا
على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد
غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه
لا بالطبيعة من حيث هى لصح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يتمش هذا
الخلاف فى البناء والمنع ووجه الدفع على ما فى حواشيه على شرح التجريد هو انهم
اختلفوا فى الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذى توهمه المورد
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على رضه فى كثير من الفضائل بل فى اكثر
الفضائل قوله والايمان فى اللغة التصديق مأخوذ من الامن كانه
امن المصدق من التكذيب والمخالفة قوله هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه
واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه
التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة

قال انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون
كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول اشارة
الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان
الايمان هو المعرفة والاعتقاد بالله من الصفات والاعتقاد بما جاء به
النبي صلعم سواء كان مع التسليم والانقياد او لا يكون قوله والدليل على خروج
التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان ولعله انما لم يقل على خروج التلفظ
بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على
خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود هاهنا هو الرد على القائلين بكون
الايمان بكلمتي الشهادة والقائلين بكونهما جزء منه كما ان المقصود في الثاني
هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال
جزء منه قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع
والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها
مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حيوته ومنه يظهر
سر ما قد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية
من اول العمر الى آخره بحسب العرف والشرع ومواخذا بعد التبدلات الواردة
عليه بما لزمه قبلها قوله وهو بحث لفظي فان من يرى كون لفظ الايمان
موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال يكون اطلاقه
على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببها
يكون الاطلاق عليها مجازا عنده قوله والرابع ان يكون الاعمال خارجة بالكلية
اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقية ولا عرفية له ولا سببية عنه قوله واعلم
ان الاسلام هو الانقياد الظاهر فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم
والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا

الاسلام

وقد ان ثاه ... الدين ... (marginal note)

قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به هو الاستسلام والانقياد الظاهر
قوله والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
وذلك لقول النبي صلعم حين سئل عنه جبرائيل عم عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قوله بما هو احد قسمي العلم وهو
الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن
على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو گونه است
يكي دريافتن ودررسيدن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا
بتازي تصديق خوانند قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد
القلبي فيخرج الانكار العنادي اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة
كون الانكار للشيء منافيا لتسليمه الباطني وانقياد القلب وتفسير التصديق بهذا
المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله ويقرب منه
ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر وهذا القيد مميز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما ادعى النبي عم
النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار
فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا قوله وهم الذين
اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اه انما لم يكفر احد منهم لان المسائل التي
اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلمه وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في
جهة وككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عم عن اعتقادهم باسلامه فيها
ولا الصحابة رضهم ولا التابعون رحمهم فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
قوله فعلا كان او قولا بيان لما يعلم منه نفي الصانع قوله ان كان الاجماع
مستندا الى الظن لا يثبت ايضا القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه

لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي وامارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ وقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع امتي على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس والمظالم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد المظالم

قوله وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في صحة التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى قوله وعندنا ليسا بشرط في حصول التوبة اما اولا فلما قال الآمدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المانع بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما ثانيا فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة حرج وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر

الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قد يأتي ببعضها دون
دون بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كونه جنسا
واجبا لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وبه ثبت انه لا يختص
بالولاة ولا بالعلما بل يجوز لآحاد الرعية
والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالقول والفعل لكن اذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس
ونهي بل الامر فيه موكول
لاهل الاجتهاد
تم

هذه رسالة افعال العباد للمحقق الدواني رحمه

بسم الله الرحمن الرحيم

اقول ان افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور ثلثة الاول ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان يكون حصولها بقدرة العبد فيه وارادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وارادته فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين مستند الى الله تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون حصولها بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية وحينئذ لا كل من الاحتمالات ما عدا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث

طائفة واما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه
المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته
وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى وانه تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد
وعلمه تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده
سيفا وهو يعلم ما يصنع به العبد والعبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج
فعل العبد بهذا العلم سيده عن كونه اختياريا للعبد والثالث مذهب
الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني ومن تبعه ووجه الفرق ومناقضاتهم
مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان الاشعري
لما تقرر عنده ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عداه اسباب عادية
والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق
تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدرة العبد وارادته سببا
عاديا لها على نحو ساير الاسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة التي اوردها
المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار
فرق وربما يدعون البداهة في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي هذيل العلاف
انه قال حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه
وبين ما لا يقدر عليه بحيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن العبور عنه
يطاوع وان وصل الى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض فيه وان اوجع
بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت
تعلم ان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة وارادة للعبد
اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به في المعنى
وان تفوه بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد
ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر
الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل

في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز ان يكونا من الاسباب العادية
كما يقوله الاشعري فدعوى ان ذلك مكابرة مما لا يعلم له محل فضلا
عن حمار بشر ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما يقوله الاشعري
فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تاثير قدرة
العبد وارادته لا يقال التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة
تؤثر على وفق الارادة لانا نقول الاشعري يقسم القدرة الى المؤثرة
والكاسبة وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ومن ههنا
تبين ان معنى الكسب الذي اثبته الاشعري هو تعلق قدرة العبد وارادته
الذي هو سبب عادي لخلق الله الفعل في العبد ثم نقول اذا فتشنا
عن حال مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تاكد
الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملايم واعتقاد الملايمة
من غير معارض فهذه امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة
الله وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور للعبد وانبعاث
الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضروري
وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعري
فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته وارادته
لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم
ليست في شيء من المواد بالاختيار للموصوف الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار
بالاتفاق مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره اذ
لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة
لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعري والمعتزلة
الا في ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعري وانت
خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي يتبادر الى الاوهام العامة

SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosmaniye
Yeri: 1769/4
Eski Kayıt No: 2178
Tasnif No: 297.3=92

في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب
الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل ان يعود
ويقول حل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله وارادته اولا ومعلوم
ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله كما علم
من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري
ونسبة القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى
القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسم عن اصلها اذ مثل
العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب فان الله
تعالى القى الى قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا
لحدوث الشوق الكامل الى ذلك الامر الملايم ثم صار ذلك سببا لانبعاث
القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب متساوقة الى اسبابها بالضرورة
العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني
تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادنى تامل صادق من ذي فطرة
سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة
وان وجودها مستندا الى الذات فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه
تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا
اذ ليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم على الآخر
من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان
في انهما مخلوقان له تعالى مستفيدان الوجود منه مملوكان في الحقيقة له تعالى
فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعيد
ان الانسان اذا تصور صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض
عليه بانك لم خصصت هذه الصور بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم ان
خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا بل هو دال على كماله في

١٢٠

صنعه كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة
بل ربما دل تصوير الصور القبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعه
والحق الذي يلوح انواره من كوة التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود
فائض على الماهيات الممكنة بحسب ما يسعه ويقبله وكما ان المنعم في النشأتين
ممكن فكذلك المعذب فيهما والمنعم في احدهما دون الآخر ممكن وعطاؤه
تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله وسخاوته مملو بالخير والكمال وخزائن
كرمه مملوة من نفائس جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام
واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها يقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان
وبروزها في مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز
وتأبى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاظهار
فكما ان الاسم الهادي يتجلى في مجالي نشأة المؤمنين والابرار كذلك الاسم
المذل والمضل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع
الاسماء والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة
وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا
مظهرا لذلك الاسم وذلك للاسم الآخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا
مظهرا لذلك الاسم الآخر لكان هذا ذاك ثم توهم بقاء السؤال بعينه
فتامل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب
ادناها مراتب توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بعين اليقين
او بحق اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا الله وقد انكشف ذلك على الاشعري
امامنا وراء حجاب القوة الفكرية او اقتبسه من مشكوة النبوة فانه قليل
ما يغادر ظواهر الكتاب والسنة والحكماء ايضا قائلون بان الله تعالى هو
الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات وهذا
وان كان خلاف ما اشتهر بين المتأخرين المتكلمين ورئيسهم ابي علي حسين

Kremi : Nuruosmaniye
Yeri : 1769/5
Eski Kayıt No : 2178
Tasnif No : 297.3 (088)-927

بن عبد الله بن سينا فی کتابه المشهور بالشفاء ولتلمیذه الفاضل عمر بن الخیام رسالة
فی تحقیق ذلک اشبع فیها القول وبیّنه بمقدمات دقیقة لولا ما اُنا فیه من
الشواغل العائقة وکونی علی جناح السفر مستوفزا للخصت بعضها وذکره
ایضا تلمیذه المبرز بهمنیار فی کتابه التحصیل مشیرا الی بعض مقدماتٍ دلیله
واعود الی اصل الکلام واقول ان هذه المرتبة من التوحید وهو توحید الافعال
اولی فتوحات السالکین الی الله تعالی ومن نتایج هذه المرتبة التوکل وهو
ان توکل اموره کلها الی الفاعل الحقیقی وثیق بعنایة وجوده وثانیها
مرتبة توحید الصفات وهو ان یری کل قدرة مستغرقة فی قدرته الشاملة
وکل علم مضمحل عند علمه الکامل بل یری کل کمال لمعة من عکوس کما ان الشمس اذا
تجلت وانتشرت اضواؤها علی الاعیان فالذی لا یحقق جلیة الحال ربما
یعتقد ان الاعیان متشارکة للشمس فی النور لکن المستبصر یری ان تلک الانوار
باسرها نور الشمس ظهرت علیها بحسب قابلیتها ومناسبتها ایاها وهذه
المرتبة اعلی من المرتبة الاولی ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحید الذات
وهناک تمحی الاشارة وتنطمس العبارة ولا اجد من الوقت ما عده یجوز
فیه فانه بحر عمیق ویکفی فی تحقیق هذه المرتبة الکلمات المأثورة عن امیر
المؤمنین ویعسوب الموحدین علی رضه فی جواب کمیل بن زیاد صاحب
سره وقابل جوده وبره فلینظر المستبصر فیه بنظر دقیق ویتفکر فیه
بفکر عمیق ینجلی علیه انوار التحقیق والله ولی التوفیق تم بالخیر

هذه رسالة بسم الله الرحمن الرحیم متعلقة بقول المص لا غرض لفعله

اذا ترتب علی فعل اثر فذلک الاثر من حیث انه نتیجة لذلک الفعل وثمرته یسمی
فائدة ومن حیث انه علی طرف الفعل ونهایته یسمی غایة له ففائدة الفعل
وغایته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلک الاثر المسمی بهذین
الاسمین ان کان سببا لاقدام الفاعل علی ذلک الفعل یسمی بالقیاس الی الفاعل

Right-hand margin notes:

توحید الصفات یوقع العبد فی بحار التجلیات ودکونه
عن الاشیاء واثبات الذات من توحید
الافعال وحصوله للعبد بعد
تحلیه بصفات الله

توحید الذات هو توحید الذات المجردات وغایة الاشیاء
محضا وهو مطلوب اصلی لکمل ارباب التحصیل
الا بعد التجلی علی عباده بذاته المقدسة الکریم
یشیر لنا ومن حصل له هذا التوحید یغیبه
انه کان مدرکا فی المخلوقات بکلها یطلبه
انوار الذات علیه ویری المخلوق فی
بمثابة اعضائه وکل جزء نشر یصیب
الاشیاء کانه اعضائه ویکون الغرض
والنصب فی یده وهو المنتهی ولا یجاوز
الافاق وهو نهایة الکمال وراثة وهو
للبشر ان یجاوز الی ما وراء بنیته
توحید الحق وهو ان لا یکون بشیء لغیره
تعالی معلوما وهذا لا یکون الا بمعرفة ان
بل مخصوص لله بخالقیة الرحمن والصدور
هو وهو علیم بذات

الی الفاعل غرضا ومقصودا ویسمی بالقیاس الی فعله علة غائیة فالغرض والعلة
الغائیة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وان لم یکن سببا للاقدام
کان فائدة وغایة فقط فالغایة اعم من العلة الغائیة واذا تمهد هذا فنقول
افعال الله تعالی یترتب علیها حکم ومصالح ومنافع راجعة الی مخلوقاته ولیس
شیء منها غرضا له وعلة غائیة لفعله واستدلوا علی ذلک بوجهین احدهما ان من
کان فاعلا لغرض فلا بد ان یکون وجود ذلک الغرض اولی بالقیاس الیه من عدمه
والا لم یصح ان یکون غرضا فیکون الفاعل ح بفعله مستفیدا لتلک الاولویة
ومستکملا لغیره تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا لا یقال انما یلزم الاستفادة
والاستکمال اذا کانت المنفعة راجعة الی الفاعل واما اذا رجعت الی غیره
کالاحسان الی المخلوقات فلا لانا نقول ان کان احسانه وعدم احسانه
الیهم متساویین بالنسبة الیه تعالی لم یصح الاحسان ان یکون غرضا
وان کان الاحسان ارجح واولی به لزم الاستکمال والثانی من الوجهین
ان غرض الفاعل لما کان سببا لاقدامه علی فعله کان ذلک الفاعل ناقصا
فی فاعلیته مستفیدا الیها من غیره ولا مجال الیه کما لا یخفی بل کمال الله تعالی
فی ذاته وصفاته یقتضی الکمالیة فی فاعلیته وافعاله وکمالیة افعاله یقتضی
ان یترتب علیها مصالح راجعة الی عباده فتلک المصالح غایات وثمرات
لا علل غائیة لها واتضح بما حققناه انه لیس شیء من افعاله تعالی خالیا
عن الحکمة والمصلحة وانه لا سبیل للاستکمال والنقصان الی سرادقات
عظمته وکبریائه وهذا هو المذهب الصحیح لا یشوبه شبهة ولا یحوم حوله ریبة
وما ورد من الآیات والاحادیث المرجحة لکون افعاله تعالی معللة بالاغراض
فهی محمولة علی الغایات المترتبة علیها ومن قال بتعلیلها بناء علی شهادة ظواهرها
فقد غفل عما یشهد به الانظار الصحیحة والافکار الدقیقة واراد انه
ما یناسب افهام العامة علی مقتضی قولهم کلموا الناس علی قدر عقولهم تمت الرسالة
المنسوبة الی الفاضل المحقق میر یوسف قدس سره

Left-hand margin notes: الاولویة — المرجحة

Kitabı ... Yeni ...

رسالة مجمع العقائد لابن الكمال

اعلم اولاً ان اصحاب هذه الرسالة ماتريدية الا عضد الدين والسيوطي فانهما من كبار الاشاعرة
وثانياً ان مسائل الرسالة اتفاقية بين الفريقين الا مسائل تسعة فانها خلافية اشرت اليها
في حواشيها منه

والنظر في معرفة الله سبحانه واجب وبه يحصل المعرفة ولا حاجة الى المعلم وما عذر لذي عقل بالجهل بخلاف الاصل والاولى
وايمان المقلد ذو اعتبار وما ايمان شخص حال بأس بمقبول وتوبة اليائس الى حال مقبول مجمع العقائد المؤيد

واجبة معرفة الله سبحانه وتعالى بالعقل عند اتفاقهم وبالشرع عند الاشعري منه

وقال الاشعري شرط صحة ايمان المقلد ان يعرف كل مسئلة بدلالة عقلية وليس الشرط الا يعجز عنه بل انه يجادل خصمه منه

وليس الاسم غير المسمى مجمع العقائد

الاسم غير المسمى وعند بعض الاشاعرة منه

صفات الذات والافعال قديمات مجمع العقائد

هذا عند الماتريدية وعند الاشعري صفات الافعال حادثة منه

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه مجمع العقائد

هذا عند الماتريدية وعند الاشعري يجوز ذلك منه

فليس العقل حكم في حسن الاشياء وقبحها مجمع العقائد

هذا عند الاشعري وعند الماتريدية الحسن والقبح شرعي وعقلي اذ يقول بالشرع منه

وان كان لا يزيد ولا ينقص مجمع العقائد

هذا عند الماتريدية وعند الاشعري يجوز ذلك منه

وان السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد مجمع العقائد

هذا عند الماتريدية وعند الاشعري العبرة للخاتمة منه

وان الانبياء لمعصومون عن العصيان عمداً وكلهم منزهون عن الصغائر والكبائر مجمع العقائد

والاشعري يجوز الصغائر على الانبياء منه

Nuruosmaniye Kütüphanesi
Kısmı: Nuruosmaniye
Y: 1769/6
Eski: 2178
Tasnif No: 297.3 (077) = 924

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله يا من وفقنا آه استعمل كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه سبحانه تعالى اقرب الينا من حبل الوريد هضمًا لنفسه واستبعادًا لها عن مظان الزلفى لا يقال ان كتابه بترك الحمد اجزم لانا نقول حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص الحمدلة وما يشتق منها كما صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع فقد اتى بذلك للاظهار بوصفه تعالى بالموفقية بل بالرحمن الرحيم فليس الكلام خاليا عن الحمد حتى يكون الكتاب بتركه اجزم على انه لا يلزم من الترك كتابة الترك راسا كما صرح به العارف الجامي **قوله** وعصمنا آه فان قلت الشارح مقلد الاشعري في المسائل الاعتقادية فكيف ادعى العصمة عن التقليد قلت المجتهد اما المجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة ومجتهد في المذهب وذلك لا ينافي التقليد لمجتهد بالمذهب كالرافعي فانه مجتهد في مذهب الشافعي ومقلد بالمذهب له او نقول انه مجتهد بالمذهب بمعنى انه اجتهد فوافق اجتهاده اجتهاد الاشعري فتبعه على ما قيل في شأن الغزالي **قوله** في الاصول والفروع الكلامية فان قلت علم الكلام يسمونه علم الاصول وهو يقابل علم الفروع فالفروع كيف يكون كلامية قلت الكلام بعضها اصول كمباحث الذات والصفات وبعضها فروع كمباحث الامامة كما صرح السيد الشريف في شرح المواقف فهذا هو المراد بالفروع الكلامية ويحتمل ان يكون الكلامية صفة الاصول وفصل بينه وبين موصوفه رعاية للسجع والمراد بالفروع الفقهية لكنه بعيد عن المقام وايضا يلزم عموم الاجتهاد في الفروع وهو بعيد **قوله** وعلى آله اعاد كلمة على ردًّا على الشيعة فانهم لا يجوزون الفصل بين النبي وآله بكلمة على هكذا قال الشارح في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد وقالوا فيها وينقلون في ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي **قوله** المبشرين آه فان قلت وصف الصحابة بالمبشرين يحرم اكثرهم من الصلوة قلت انما يلزم ذلك لو كان

الوصف

الوصف مخصصا واما لو كان مادحا فلا او يراد تبشيرهم تبشيرهم ولو في مقام متفرقة وليس المراد تبشيرهم ما هو المشهور حتى يلزم كون العشرة مبشرة لا غير وكون العشرة مبشرة لذكرهم رسول الله صلعم بخصوص اساميهم ويحتمل ان يكون من قبيل قولهم قتلوا بنو فلان والقاتل احد منهم ويحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل فح لا يرد شيء فانهم رضي الله عنهم مبشرين للمومنين الذين يعملون الصالحات فان النبي صلعم كان بشيرا ونذيرا وهم بعده ايضا كذلك ويحتمل ان يكون صفة الاصحاب فقط والآل فقط او كليهما ويحتمل التثنية والجمع وصيغة الفاعل والمفعول تامل تدبر **قوله** فيقول الفقير لا يخفى فيه من الاستعطاف كقول الهي عبدك العاصي اتاك الى دفيه التفات على مذهب السكاكي دون الجمهور ولا يخفى ما في الجمع بين الفقير والغني من الطباق من القسم الذي بين الاسمين فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقوله تعالى يحيي ويميت وقد يكون بين الحرفين كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقد يكون بين الاسمين كقوله تحسبهم ايقاظا وهم رقود وما نحن فيه من القسم الثالث **قوله** ولم اطلع النفات على المذهبين اي على مذهب الجمهور والسكاكي **قوله** وهو انسان آه لا يخفى ما فيه من الاستخدام لان المراد بالنبي يكون هو الفرد الكامل المعهود وعلى ما سيصرح به الشارح وبالضمير الجنس اذ التعريف له لا للفرد ... ولو قال رجل لكان اولى لان الانسان يشمل النساء ان النبي لا يكون منهن لان الانوثة تنافي الاشتهار بالدعوة لان النساء امرن بالقرار في البيوت والنبوة تقتضي الاشتهار بالدعوة اقول الانسان بمنزلة الجنس وقوله بعثه بمنزلة الفصل فلا بأس بشمول الانسان لهن لانهن يخرجن عن التعريف بالفصل ولولا الاعتماد على الفصل لم يكن ايراد الرجل ايضا اولى اذ الرجل يشمل العوام مع ان النبي صلعم كما لا يكون من النساء لا يكون من العوام فكما لك ان تقول قيد بعثه يخرج العوام فلنا ان نقول هذا القيد بعينه يخرج الاناث على ان الرجل يشمل الجني كما وقع في الآية وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن مع ان النبي عم كما لا يكون

من الناس ولا يكون من الجن فكلاهما منتف وان الاقدام والقول بانه وجه لاولوية
ان الرجل جنس قريب غير موجه اذ هو في مرتبة الانسان في البعد فانه يشمل
الجن والانسان لا يشمله والانسان يشمل النساء والرجل لا يشملها الا ان يقال
ان اطلاق الرجل على الجن لغوي لا شرعي فيتم الكلام هذا الذي ذكرناه من عدم
كون النبي جنيا هو المذهب المنصور وعليه الجمهور وذهب البعض الى
ان الله تعالى بعث الى الجن ايضا رسلا منهم حتى قال ان من الجن رسولا
يقال له يوسف متمسكا بقوله يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم
وما قيل من ان تزييف هذا الكلام ظاهر من اتفاقهم على ان نبينا صلعم مبعوث
الى الثقلين واشتهر ان رسالة الثقلين من خواصه ولذا قال انه بعثه الله
الى الخلق فتزييفه كما لا يخفى على ناظر اذ ذلك الاشتهار لا ينافي ان يكون
نبيا من الجن مبعوثا اليهم فقط فليكن انبياء الانس سوى نبينا عليه السلام مبعوثين
الى الانس فقط وانبياء الجن الى الجن فقط ونبينا الى الثقلين فثبت
كون رسالة الثقلين من خواصه نعم لو كان ذلك الجني مبعوثا الى الانس
ايضا كان منافيا لما اشتهر ولكن ليس كذلك وهذا غير خفي على عيني
فضلا عن ذكي فالوجه الوجيه في الجواب عن تمسك ذلك البعض ما قال
بعضهم من ان الحكم على المجموع من حيث هو لا ينافي التخصيص بواحد كما في قوله
تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان مع انهما يخرجان من الملح دون العذب
وفي قوله تعالى وجعل القمر فيهن نورا مع انه في سماء الدنيا **قوله** الى الخلق قيل
ولو بدل لفظ الخلق بالثقلين لكان اولى اقول ان نبينا صلعم مبعوث
الى الملائكة على ما صحح به الشيخ بن الحجر في شرح الارشاد فلعله لذلك
لم يبدل به وكانه اراد بالملائكة الملائكة السفلية **قوله** لتبليغ آه قيل الظاهر ان
قوله اليه متعلق باوحاه والضمير راجع الى الانسان فلا يشمل التعريف
من يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى
وعيسى عليهما السلام اقول يمكن ان يكون اليه متعلقا بالتبليغ والضمير راجع
الى الخلق فيندفع ذلك الاعتراض كما لا يخفى على المتامل الصادق والمتفطن

الحاذق ولا يذهب عليك انه لم يقل لتبليغ الاحكام كما هو
المشهور ليشمل القصص والامثال وكان من اخذ الاحكام في التعريف لاحظ
ان المقصود بالذات من البعثة الاحكام **قوله** لا ان يتكلف على قياس
ما اشار اليه الشارح في حاشية التهذيب في تعريف الموصوف بما لا يعلم به
علمه لافادة تصوره وعلى قياس ما قيل في معالجة الطبيب نفسه اي
يكتفى بالمغايرة الاعتبارية ويقال زيد مبعوث باعتبار التجرد ومبعوث اليه
باعتبار التعلق ويحتمل ان يكون التكلف هو حمل التعريف على الاغلب الاعم
او كون الفرد ملحقا بالعدم **قوله** والرسول قد يستعمل آه اي فيهما باسلوب واحد
اي بكلمة قد الداخلة على المضارع ويفهم منه كونهما متساويين بل
ترجيح الاول من التقديم مع ان الثاني هو المشهور ومختار الجمهور ويؤيده قول
النبي صلعم حين سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر ويؤيده ايضا قوله وما
ارسلنا من قبلك رسول ولا نبي قيل في وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة
ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول منتف
والا لم يحتج الى ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو
المطلوب وفيه انه لا ينفي نفي العموم والخصوص من وجه لان نفي كل واحد من الاعم
والاخص من وجه لا يستلزم نفي الآخر الا ان يقال عدم القائلية بالفصل يكفي
او يحمل قول القائل لا قائل بالمباينة على الاعم بالمباينة الكلية والجزئية **قوله**
صاحب كتاب او شريعة كانه اراد بالشريعة الجديدة وربما يقتصر على الكتاب
فيرد عليه الاعتراض المشهور من ان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة
واربعة ويحتاج الى الجواب المشهور من الاكتفاء بالكون معه ولا يشترط
النزول عليه او القول بتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وكان الشارح المحقق لدفع هذا
الاعتراض ردد بين الكتاب والشريعة وان لم يتنبه له بعض فضلاء زماننا
واورد عليه ذلك الاعتراض بعينه وانت تعلم انه غير موجه في هذا المقام
قوله فيكون اخص من النبي قيل الرسول يطلق على الملك فيكون بينهما

مطلب عدد الانبياء والرسل

عموم وخصوص من وجه وفيه بحث فان ذلك الاطلاق لغوي لا شرعي
وما وقع في القرآن من قوله تعالى رسلا من الملائكة فحقيقة لغوية ولو سلم انه حقيقة
شرعية فلا نم ان النبي ايضا لا يطلق على الملك في المروج بالبيان هو النبي الذي من
الانس فلذا خص بالتعريف وهذا السؤال لو ورد على تقدير الترادف
ايضا بان يقال الرسول عام لا مرادف لانه يطلق على الملك ايضا
والجواب الجواب **قوله** بمعنى المخبر فيكون فعيل بمعنى فاعل اي مخبر عن الله
او بمعنى مفعول اي المخبر من الله تعالى **قوله** او بمعنى الارتفاع ظ العبارة
تشعر بان النبأ بمعنى الارتفاع مع ان ائمة اللغة صرحوا بان ما هو
بمعنى الارتفاع هو النبوة وصرح المحقق الشريف في شرح المواقف ايضا
بذلك بل صرح به كثير من المحققين فلعل الشارح اطلع على ما ذكره من ماخذ آخر
وهو من باب حذف المعطوف ويكون معنى الكلام واشتقاقه من النبأ
والنبوة وقوله بمعنى بمعنى المخبر ناظر الى الاول وبمعنى الارتفاع ناظر الى الثاني
ويحتمل ان يكون ذلك اكتفاء من الشارح بمشاكلة النبأ بالنباء فعلا من النبوة
بدون ملاحظة الالف واللام وبارتكاب التكلف في قوله وبمعنى الارتفاع
فتامل جدا **قوله** وانت تعلم بعد جدا قيل لو حمل على امة الدعوة يحتمل
ان يكون الاسلام كله ملة واحدة لتساوي اقدامهم في الوصول وباقي
الملل يكون بعضها من الكفار وانت خبير بان جعل الاسلام ملة واحدة لا يفيد في
دفع النقض المذكور اذ فرق الكفر فقط اكثر من هذا العدد **قوله** لجواز كون
الاصول آه لا يقال بهذا الجواب لا يطلع السؤال فان دعوى السائل ان عدد
الاصول باجمعها لم تبلغ ذلك فضلا عن المعتدين بهم لانا نقول هذا جواب
باختيار الشق الاول ومنع اقلية الاصول على سبيل المبالغة ويقال الاصول
المعتد بها بلغوا هذا العدد فضلا عن جميع الاصول فانها اكثر ويحتمل الجواب
باختيار الشق الثاني ويقال لجواز كون الفروع التي آه بل هو اطبق بظ السؤال
ويحتمل الجواب بمزج الشقين ويقال هب ان الاصول اقل وما يشمل الفروع
اكثر لكنه يجوز ان يكون المعتدين بهم منها بهذا العدد **قوله** ان اريد الخلود آه

لورود

الكفرة كلهم نحو
وعدة الكفر كلها وحدة واحدة لتساوي
اقدامهم في عدم الوصول الى السعد
جدا صح

آه حاصله انه ان اريد الخلود فلا معنى لكون الكل كلها في النار وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك فلا معنى للاستثناء وحاصل الجواب المشار اليه بقوله
من حيث الاعتقاد اختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك اذا دخولهم من حيث
الاعتقاد ودخول الفرق الناجية من حيث العمل نعم الاشتراك في مطلق
الدخول مسلم وقوله والقول آه ايضا اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني
ومنع الاشتراك اذ يدخلون الفرق الاخرى بخلاف الناجية فان بعضهم
مطلقا مغفورة فلا يدخلون وقوله ولا يبعد آه ايضا جواب باختيار الشق
الثاني ومنع الاشتراك وحاصله ان الفرقة الناجية وان كانت مشتركة في
الدخول الا ان مكثهم في النار لما كان قليلا عد معدوما اقول ولا يبعد ايضا ان
يكون المراد استقلال الداخلين اي داخلي الفرقة الناجية قليلون بالنسبة
الى داخل كل فرقة ويحتمل ان هذا اختيار الشق الاول بحمل الخلود على المكث
الطويل يعني ان سوى الفرقة الناجية يكون مخلد في النار بمعنى المكث الطويل
والفرقة الناجية قليلة المكث بالنسبة اليهم الا انه لا يلايم غرض المعترض
فانه حمل الخلود على المكث الدائمي دون الطويل بقرينة قوله وهو خلاف
الاجماع فالمكث الطويل انما هو داخل في الشق الثاني اي في شق الدخول
لا الخلود **قوله** من راى النبي عم آه لو قال ورآه النبي عم لكان اولى
ليشمل ابن ام مكتوم فانه كان اعمى قال الشيخ ابن حجر من لقي النبي عم مؤمنا
ثم ارتد مع انه ليس صحابيا بالاتفاق فينبغي ان يزيد قيد مات على الايمان
واقول لا حاجة الى الزيادة فانا نجعل الحال وهو مؤمنا دائمة لا منتقلة فلا
نقض **قوله** طالت صحبته او لا صدقه بان لا يكون له صحبة اصلا وكان
له صحبة ولكنه غير طويلة على ما هو ممهد من قاعدة صدق السالبة واما على
قاعدة الشيخ عبد القاهر فيقتضي ان يكون له صحبة ولكن غير طويلة لان النفي
عنده راجع الى القيد والظ هنا اعمال القاعدة المنطقية لان الصحبة ليست
لازمة فانهم عدوا محمد بن ابي بكر من الصحابة وولد قبل وفاته عم بثلاثة اشهر
وايام مع القطع بانتفاء صحبته ولهذا قال وقيله ومن ههنا علم انه لا

لايجب ان يكون مميزا وينبغي ان يشار اليه في هذا المقام ان الجمهور على ان
الصحابي من لقي النبي عم بعد النبوة في حال حيوته مسلما ومات على ذلك
وبعض المحدثين على ان من رأى النبي عم قبل النبوة ومات قبلها على الاسلام
فهو صحابي فعلى الاول اراد بالنبي مع وصف النبوة وعلى الثاني ذات النبي
مطلقا لا مع وصف النبوة **قوله** وهم الاشاعرة الاولى ان يقال وهم اهل
السنة والجماعة حتى يشملها تريدية اصحاب الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه
ويمكن ان يقال اراد بالاشاعرة مطلق اهل السنة والجماعة الا ان قوله
والتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري يأبى عنه الا ان يقال
لما لم يكن بينهما مخالفة كثيرة فكانهم تابعون له **قوله** وكل فرقة تزعم انها
الناجية قيل سوق الفرقة الناجية ليلايم قوله تزعم اقول لا حاجة الى ذلك
فان الزعم ليس نصا في الباطل بل اكثر استعماله كما هو في الباطل وقد يستعمل
في الحق قال مولانا حسن چلبي في حاشية المطول الزعم بالحركات الثلث
في الفاء يجيء بمعنى القول ويستعمل في الحق والباطل لكن استعماله في الثاني
اكثر وقد يجيء بمعنى الظن **قوله** فانهم يتمسكون في عقائدهم آه يجوز ان
يتمسك غيرهم ايضا بالاحاديث الصحيحة فلا يتم التقريب الا ان يقال
تقديم المسند اليه على المسند الفعلي يفيد الحصر فيكون معناه انهم يتمسكون
دون غيرهم فيتم التقريب ح **قوله** واسناده الممكنات قيل فيه بحث
اذ يوافقهم فيها غيرهم اقول كانه اراد بالاستناد على الوجه المخصوص اي
الاستناد مع ما في بعضها من الاختيار والكسب لا يخفى ان استنادهم
غير هذا فهم وان وافقونا في اصل الاستناد الا انهم خالفونا في كيفية
الاستناد والكلام في الاستناد المخصوص ومن المبين ان غير الاشاعرة
لا يوافقون فيه كان المجسمة يوافقونا في اصل الرؤية ولكن لا يوافقون في
الرؤية المخصوصة وهي الرؤية مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة
وقيد بقوله مع كونه غير جسم لاخراج المجسمة وليطابق قوله ولا يوافقهم
فيها غيرهم **قوله** الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح يعني انه

مطلب مهم

مطلب الزعم

مطلب الاجماع

ههنا

ههنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي فانه لا يستقيم ههنا اقول يمكن ان يجعل بمعناه
المصطلح بجعل الاجماع اجماع السلف قبل ظهور المخالفين على قياس ما قيل في صفة
الكلام او يجعل الكلام مبنيا على مذهب من لم يجعل المجتهد المبتدع معتبرا في الاجماع
فانه فيه خلافا فبعضهم اعتبر المجتهد المبتدع وبعضهم لم يعتبره في الاجماع فيمكن
ان يبنى الكلام على مذهب من لا يعتبر المجتهد المبتدع في الاجماع ويجعل الاجماع
بمعنى المصطلح ومن البين ان الاجماع ما سوى الفرقة الناجية من اهل البدع
والاهواء وح لا حاجة الى ان يتكلف ان الاجماع قد ثبت قبل ظهور المخالف
قوله من الصحيح في بعض النسخ من الصحة والحسن والضعف لا يخفى ما فيه
من المسامحة فانها اوصاف الاقسام لا انفسها فهو من قبيل وضع
قيد القسم موضع القسم **قوله** ما سوى ذاته وصفاته قيل قوله وصفاته
مستدرك فانها خرجت بقوله سوى ذاته فانها ليست غير الذات
كما انها ليست عينها اقول كانه اراد بالغير معناه اللغوي او العرفي
لا على ما هو مصطلح الاشعري بقرينة ان هذا التعريف لا يختص بالاشاعرة **قوله**
فان ارسطاطاليس لا يتوهم ان لا تقريب بين الدليل والمدعي اذ الدليل اخص
والمدعي اعم لانه اراد بالفلاسفة جمهور الفلاسفة او الفلاسفة القائلين
فالتقريب تام **قوله** والنفوس الفلكية اراد به ما هو اعم من النفوس الفلكية
المجردة والمنطبعة والقصر على البعض كما وقع عن بعض القاصرين فلا يمكن
من القاصرين واعلم ان هيولى الافلاك والصور الجسمية والنوعية الفلكية
والنفوس واشكالها واضواءها كلها قديمة بالشخص واما حركات
الافلاك واوضاعها فانها قديمة بالنوع لا بالشخص فما وقع في بعض
نسخ الشرح من اضوائها او في بعضها من اوضاعها فانه
يكون الكلام على وتيرة واحدة فان المذكورات سابقا كلها قديمة
بالشخص فلا يلايم ان يذكر ما هو قديمة بالنوع بل يؤدي ذلك الى الخلط والخبط
قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة حتى جوزوا
حدوث [illegible] ويكون الباقي بطريق الكون والفساد هذا

حاصل كلامه قوله والظ من كلامهم آه انما حكم بان الظ من كلامهم ذلك لانهم
قالوا المركبات التامة وهي المواليد الثلثة قديمة بالنوع وحكموا بوجوب
بقاء العناصر الاربعة في امزجة المواليد الثلثة فلزمهم القول بالقدم النوعي
قوله مخالف لما اشتهر اه اقول يمكن التوفيق بان المراد بقوله في الفلاسفة
كلهم اتفقوا على قدم العالم باكثر الاجزاء او قدم الماديات الا رجل واحد فانه
خالفهم في ذلك اولا يقول بقدم الماديات حيث انه يقول بالقدم بعض
الاجزاء غير الاكثر او بقدم بعض المجردات والحاصل ان ما الفلاسفة على قدمه
غيرها قال افلاطون بقدمه فان ما قال افلاطون بقدمه هم لا يقولون بقدمه
اما النفوس فلانهم وان كانوا يثبتونها لكن لم يقولوا بقدمها واما العقل المجرد
فهو البعد الافلاطوني ولا يقولوا بغيره به فلا مخالفة فان المنقول عنه
من الحدوث انما هو حدوث الاكثر والمشهور عنه هو قدم بعض المجردات
فلا مخالفة بين ما اشتهر عن افلاطون وبين ما نقل عنه قوله جميع ما لا بد منه
الا وان يقال تمام ما لا بد منه فان الجميع يشعر بتركيب العلة التامة
مع انهم صرحوا ببساطة العلة التامة الا ان يقال الشارح مال الى ان ذلك الكلام
لا يتم على ما اشار اليه انفا بقوله وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم
الذاتي آه قوله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وايضا يلزم الترجيح بلا
مرجح فافهم قوله فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير
مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة لاستلزامه
انسداد باب اثبات الصانع وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه
في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث
بالضرورة وتنقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل والانتهاء الى القديم
وهو الظ وانما اقتصر على ذكر التسلسل اما لان الدور يستلزم التسلسل فاكتفى بذكر
اللازم الاعم على ما صرح به السيد الشريف قدس سره في حاشيته على شرح
المطالع او لان التسلسل تنذكر الدور فاكتفى بالتذكر عن الذكر قوله وان جنس
آه حاصله تسليم الملازمة ومنع بطلان التالي فان دليلهم قبل الاستثناء

(هامش: ونقل عن افلاطون القول بهذا الكلام اثبات المخالفة بين ما ذكره ارسطو وبين ما نقل عن افلاطون والمراد من قوله وقد اشتهر اه اثبات المخالفة بينهما منه)

استثنائي منع قولهم حتى يلزم التسلسل انه يلزم التسلسل والتالي بط
فنقول لزوم التسلسل مسلم لكن بطلانه ممنوع عند الحكيم فان التسلسل عندهم بط ولكن
بشرطين احدهما الترتب وثانيهما الاجتماع ففي هذه المادة الشرط الاول
متحقق دون الثاني فنقول لم يلزم التسلسل المستحيل نفي للمقيد لا للمقيد فانه
يلزم التسلسل لكنه ليس بمستحيل وقوله عندهم اي عند الحكماء وقيدهم لان
التسلسل عند المتكلمين بط مطلقا سواء كان في الامور المجتمعة او المتعاقبة
وسواء كان ~~في الامور المجتمعة او المتعاقبة~~ وسواء كان في المترتبة او
غيرها فهم لا يشترطون شيئا من الشرطين المذكورين لابطال التسلسل مطلق
التسلسل عندهم بط ويمكن الجواب عن هذا الجعل الحجة من جانب الحكيم الزاما
للمتكلمين القائلين ببطلان مطلق التسلسل والحجج الالزامية شايعة في الكتب
والقول بعدم افادتها تقول قوله الا ان الازلية جنس هذا المعد آه ههنا اعتراض
مشهور لكثير من الافاضل وجوابه هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى
وهو القدم اقول ان غرض الشارح من هذا الكلام ليس اثبات مذهب
المتكلمين وهو حدوث العالم بجميع اجزائه حتى يكون ازلية الجنس منافيا
له فانه في هذا المقام مانع والمانع لا مذهب له بل غرضه الرد على الفلاسفة
بانكم ادعيتم قدم اكثر اجزاء العالم بعضها بالشخص كالعقول والنفوس الفلكية
وهيولى الافلاك وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها كاشكالها
واضوائها وهيولى العناصر وبعضها بالنوع كصورها الجسمية والنوعية العنصرية
وحركات الافلاك واوضاعها مع انه بهذا الدليل لا يثبت جنس القدم
فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل اللازم هو القدم الجنسي وذلك
ايضا في بعضه فحاصل هذا الكلام ان دليلكم لا يثبت مدعاكم بتمامه نعم
يلزم قدم جنس المعد لكن ذلك ليس فقط مدعاكم بل ترشدك الى ما ذكرنا
تفصيل مذهبهم فيما سبق وحصر قوله الا ان الازلية جنس هذا المعد اه يعني
انه انما يلزم ازلية جنس المعد لبعض مطلوبكم وكذا يؤيد ما ذكرنا قول الشارح
فيما سيأتي من قوله فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل

(هامش: لا يثبت الا ازلية جنس المعد)

بل القدم الجنسي يعني ان القدم الشخصي بعض مطلوبهم وذلك غير لازم فلا يتم مطلوبهم
قوله ودعوى ان المعداة الغير المتناهية آه جواب عن سؤال مقدر
تقديره انه كيف تنحصر الازلية في ازلية جنس المعد مع ان هناك قديمًا
آخر بين الحركة السرمدية والمتحرك بهذه الحركة وقوله وكذا دعوى الفة اشارة
الى ح سوم وهو اشارة الى مادة ثانية لنقض الحصر وحاصل هذا
السؤال انك كيف تدعي الانحصار في ازلية الجنس مع هناك ثلث
قدماء اخر احدها الحركة وثانيها المتحرك وثالثها المادة فاجاب بانه
دعوى من غير برهان يعني انه لا ينبغي ان يلتفت اليه فانه لا برهان
عليه وانما قال من غير برهان ولم يقل من غير دليل لان عليه دليلا لكنه ليس
برهانيا فلا ينبغي ان يلتفت اليه **قوله** سواء كان جسما او غيره فيه
بحث اذ الحركة من خواص الاجسام الا ان يقال انه مبني على مذهب
من يعم الحركة بحيث كانت شاملة للاجسام ولبعض المجردات وهو
النفوس ولكن ح يرد عليه انه لا ينبغي ان يبحث في العلم الطبيعي عن
الحركة لانه ح يكون اعم من موضوعه ويكون من الاعراض الغريبة الا ان
يقيد الحركة بقيود لتساوي موضوعه فح يجوز البحث او نقول انه توسيع
للدائرة يعني انه يلزم قدم المتحرك بهذه الحركة جسما او غيره يعني انه لا يتعلق
غرضنا بان ذلك المتحرك جسم او غيره بل غرضنا انما هو قدمه **قوله** ذهبوا
الى قدم العقول والنفوس قيل الظ انه اراد بالعقول النفوس المجردة
وبالنفوس النفوس المنطبعة التي نسبتها الى الفلك نسبة الخيال الينا فلا يرد
ما قيل انه لم يذكر المخيلة مع كونها قديمة ويحتمل ان يكون النفوس تفسير
العقول ولكن ح يرد ذلك اقول هذا الكلام قد لاح عليه اثر الضعف
فان المفهوم منه انه لم يفرق بين العقول المجردة والنفوس الفلكية
الناطقة المجردة بل الظ انه اراد بالعقول العقول العشرة المسماة
في لسان اهل الشرع بالملائكة حتى انهم يقولون ان العقل العاشر هو
المسمى بلسان الشرع بجبرائيل وبالنفوس النفوس الفلكية اعم من المجردة والمنطبعة

والمنطبعة والعقول العشرة غير النفوس الفلكية المجردة فان للافلاك نفسين
مجردة ومنطبعة وهما غير العقول العشرة فلا وجه لكلامه لما عرفت وكذا
ولا لا قيل فانه لا يلزم حصر القدماء بل اورد بعضها على انه لو اراد بالعقول
النفوس المجردة يلزم عليه اهمال حال العقول فلا يدفع كلام القائل
فانه يقول فح لم يذكر العقول العشرة والنفوس الفلكية المجردة الا انه
قصر النفوس على المجردة فلذا حكم بعدم ذكر المنطبعة والقصر تقصير فلا تكن
من القاصرين وما ذكره من كون النفوس تفسير العقول فيرد عليه كما يرد عليه
ما اورده كما اعترف به القائل من اهمال حال المنطبعة اهمال حال العقول
العشرة فافهم **قوله** واوضاعهم قيل اراد ان لكل واحد منها اوضاعا قديمة
فذلك ليس كذلك وان المطلوب كذلك فكذا الحركة فينبغي ان يتعرض عليها
الا انه قلت ليس المقصود الحصر قبل اعلم ان هيولى جميع العناصر واحد فصنيع الجمع
هنا غير مناسب اقول كان ايرادها بالنظر الى كل واحد من العناصر فانهم
يقولون هيولى الماء وهيولى النار وهيولى الهواء وغير ذلك فكانه تعدد
باعتبار المضاف اليه او رعاية لصنعة المشاكلة من الصنايع البديعة فان
هيولى كل فلك مخالف لهيولى فلك آخر فايراد الجمع فيها مناسب ثم
فاورد الجمع في العناصر لمشاكلة ذلك الجمع **قوله** لا اشخاصها قيل لا معنى
لقدم الكل مع حدوث كل فرد واجاب بما حاصله ان المراد من القدم
النوعي ان لا يزول النوع في ضمن فرد ما الى ما لا نهاية قلت هذا السؤال
مع الجواب سرقة مما ذكره الشارح في الوجه الرابع وكذا مما ذكره الشارح
في ذيل البحث الرابع من قوله وقدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة
والعجب ممن قال هذا الجواب لا يخلو عن ضعف ولعمري انه لم يتفطن
لما ذكره هناك فان من له ادنى تمييز يعرف ان ما ذكره الشارح هناك هو الحقيق
الحقيق بالقبول **قوله** ونقل آه الغرض من هذا الكلام اثبات المخالفة بين
ما ذكر ارسطو وبين ما نقل عن افلاطون ومراد القائل دفع المخالفة بينهما والمراد
من قوله وقد اثبت آه اثبات المخالفة بينهما **قوله** ممكنا فالكمال اشار الى رد

بوجوده

هذا لا يصلح ان يكون تمسكا لفرقة من فرق الفلاسفة في اثبات مذهبهم
لانه ان اريد به الجميع فيرد عليه ان الحوادث اليومية ليست قديمة عنده
وان اريد البعض فلا يتعين اقول هذا ليس بشيء لانا نختار الشق الثاني
من الترديد ترديده وهو البعض ومتعين وهو المحررات سابقا وتحرير المدعى
قرينة واضحة عليه مثلا نقول العقول والنفوس اما ان يكون جميع ما
لابد منه في وجودها آه ونسوق الدليل في كلها اذ يمكن ما شامل على سبيل
البدل للكل منها فنشرع في كل واحد منها فنقول جميع ما لابد منه في ايجاد
العقول آه او جميع ما لابد منه في ايجاد النفوس الى غير ذلك في حاصل
الاستدلال انه اما ان يكون جميع ما لابد منه حاصلا في الازل فيلزم وجود
المعلول في الازل وهو المط وهو المراد بقوله لزم وجود الممكن في الازل
واما ان لا يكون جميع ما لابد منه حاصلا في الازل فلا يخلو اما ان يكون حدوث
الممكن من غير حدوث امر آخر قبله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون
بسبب حدوث امر آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التس والتالي باطلان
فكذا المقدم فتعين الشق الاول وهو المط اذ القياس الاستثنائي
لا يشتمل على الصغرى والكبرى لكن ذكر السيد المحققين وسند المدققين في
حواشي شرح القاضي على مختصر المنتهى ان فيه ما هو بمنزلة الصغرى وهو
الملازمة وما هو بمنزلة الكبرى وهو بطلان التالي ووضع المقدم وكثيرا
ما لا يذكرون بطلان التالي لظهوره كالكبرى المطوية فههنا لم يتعرض لبطلانه
لظهوره ففي هذا ظهر فساد ما قال كمال باشا الرومي في حاشيته تهافت
الفلاسفة من انه لا يخفى ما في هذا التقرير من الاخلال بطرق الاستدلال اذ
حق الاستدلال ان يعين احد شقي الترديد بالاثبات والاخرى
بالابطال فانه لم يتفطن بمعنى كلامه اذ معناه ما ذكرنا من قولنا والتالي
باطلان فكذا المقدم فتعين الشق الاول وهو المط لكنه لم يفصله لظهوره
وكيف لا يكون كذلك مع قياس استثنائي ومن البين ان القياس
الاستثنائي لا يكون الملازمة وحدها مع ان قوله وانت خبير آه منع

منع لبطلان التالي ولو لم يكن بطلان التالي ملحوظا كيف يتعلق به المنع اوحاصله
ان الملازمة وان كانت مقتضى ضرورة انه يلزم التس لكن ما هو بمنزلة الكبرى وبطلان
التالي ممنوع اذ لا يلزم التس عند الحكيم توضيحه ان المتكلمين والفلاسفة اتفقا
على ان براهين التطبيق والتضايف والعرشي والترسي والمسامتة والموازاة
والسلمي وغيرها ادلة لبطلان التس اولا وبالذات ثم تنقل منها الى اثبات
الواجب لكن الحكماء قد شرطوا لجريان البراهين شرطين احدهما الاجتماع
وثانيهما الترتب على الشرط الاول اعتمدوا في قولهم بقدم الحركات وعلى
الشرط الثاني في قولهم بقدم النفوس الانسانية ولا يخفى ان الجواب
الذي ذكره من تلقاء نفسه نقض تفصيلي اذ حاصله اختيار الشق الثاني
من الشقين ومنع بطلان لازمه وبطلان اللازم مقدمة معينة
بمنزلة الكبرى والوجه الاول كذا الثاني من الاجوبة المنقولة عن الغير نقضه
تفصيلي والوجه الثالث نقضه اجمالي **قوله** ونحوه في نقض النسخ بالواو
الواصلة وفي بعضها بكلمة او الفاصلة ولا يخفى وجوه المحتملة لذلك
الكلام والاغرب ان يراد بقوله ونحوه نحو ذلك الشخص المعدا حين هذا
المعد الذي هو الامر الحادث وحينئذ نحو ذلك الشخص من المعد الآخر
الآخر فليس الا جنس واحد فافهم ويحتمل ان يراد بنحوه نحو الخبر الوصف
العام فافهم **قوله** ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا وما قيل من ان الملازمة
مدللة فلا يجوز منعها الا ان يقال منعها راجع الى منع دليلها فاسد لانه
قبل النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع الاجمالي بل لابد من تعيين
المقدمة فرجوع منع الملازمة المستدل عليها الى احد مقدمات الدليل
خارج عن قانون المناظرة لانه حسبان مراده من رجوع المنع الى الدليل
رجوعها الى مجموع الدليل من حيث هو مجموع كالنقض الاجمالي فلذا حكم
بان النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع الاجمالي وحكم بانه خارج عن
قانون المناظرة وليس معنى رجوع منع المدعى المستدل عليه سواء كانت
ملازمة او غيرها الى منع الدليل ذلك بل معناه انه راجع الى مقدمة معينة

من مقدمات الدليل كما لا يخفى على من له ادنى خبرة باداب المناظرة وعلى
المتتبع موارد استعمال منع المدعى المدلل سواء كان في العلوم العقلية
او النقلية فانه مع ادنى ملاحظة يرجع في تلك المواد والى منع مقدمة معينة
فظهر انه ليس بخارج عن قانون المناظرة وليس منعا اجماليا للدليل
وليس منشاء كلامه الا الغفلة عن اداب المناظرة وقلة اعمال اداب
البحث في العلوم بل لان مقدمات ذلك الدليل بديهية لا تقبل
المنع ومنع احديهما مكابرة لان دليل هذه الملازمة من قوله لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة مما لا يقبل المنع كما لا يخفى على ذي الرأي
الصائب والنظر الثاقب وهذا الوجه من الجواب في الحقيقة مغالطة
(وهو الاول باختيار الشق الاول)
وحلها ان يقال ان اراد بالمح في قوله وجود الممكن في الازل مح المح الذاتي
فيرد على قوله انما الممكن وجوده فيما لا يزال انه يلزم انقلاب الممتنع الذاتي
الى الممكن الذاتي وذلك بط اتفاقا على انه يرد عليه ما ذكره الش من خلاف
المفروض فان الامكان الذاتي من جميع ما لا بد منه في وجود المعلول بل يرد
(اي حين ارادة امتناع الذاتي)
عليه ح انه يصير خارجا عما نحن فيه اذ الكلام في الممكن الذاتي لا في الممتنع لا يقال
انه يصير ممكنا ذاتيا ولو فيما يزال فلا يخرج عما نحن فيه لانا نقول لو كان ممتنعا
ذاتيا على ما هو المفروض لا يجوز ان يصير ممكنا ذاتيا والا لزم الانقلاب فيبقى
خارجا ولك ان تقول انه ليس فساد آخر غير لزوم الانقلاب ويمكن ان يقال
انه شيء آخر غايته انه مبنى عليه ولا يتم بدون ملاحظته وما قيل انه ح لا
يصدق عنوان الموضوع وهو الممكن عليه ليس بشيء اذ لا يلاحظ في صدق
العنوان مذهب الشيخ وهو انه يصدق العنوان عليه ولو في المستقبل
الا انه يمكن ان يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل بناء على امتناع
الانقلاب فظهر ان اعتراض القائل بما ذكرناه من قبيل ذلك متقاربان في المعنى
(من انه يصير خارجا عما نحن فيه)
وليس اعتراضا على حياله بل من فروع امتناع الانقلاب فالحق ان
يقال ان اراد المح الذاتي فيلزم الانقلاب ويخرج عما نحن فيه ولا يصدق
عنوان الموضوع عليه وان اراد به المح بالغير فيرد عليه ان ارتفاع الموانع

من جملة

من جملة ما لا بد منه في وجوده كما يرد عليه ما ذكره الش من ان امكان
المعلول من جملة ما لا بد منه في وجوده وكان الش انما اقتصر على ذلك
لانه امر واحد على كلا التقديرين فاكتفى بالشيء الذي لا فرار منه لانه لو اورد
(وهو الخروج عما نحن فيه وعدم صدق العنوان عليه ح)
حدوث لزوم الانقلاب مع فرعيته كان للقائل ان يقول من جانب المجيب
انه اراد بالمح ما بالغير وانه حاصل المح على ما بالغير لظهور انه لو كان محالا بالذات
لا يتمشى منه ان يقول وانما الممكن وجوده فيما يزال بناء على ظهور فساد لزوم
(اي حين انتفائه بالشيء الذي لا فرار منه ح)
الانقلاب الا انه كان المناسب التعرض ح لكون ارتفاع الموانع من جملة
ما لا بد منه كما ان امكان المعلول من جملة ما لا بد منه في وجوده ولك ان تقول
ان في كلام الش ايضا ايماء الى ذلك فانه اراد بامكانه مما لا بد منه يعني
لا بد من ارتفاع موانع الامكان فانه لما كان ممتنعا بالغير فالمانع مانع
من الامكان الا شهر فيما بينهم ان المانع الموجود لا الامكان الا انه
اراد بالامكان النفس الامري فيرجع الى معنى الوجود ويبقى ان قوله لان الامكان
مما لا بد منه في وجوده اراد به الذاتي لان الامكان النفس ليس مما لا بد
منه في الوجود لانه عين الوجود او فرعه فيؤيد ان يراد بالمح الذاتي لانه مقابل
والامكان النفس الامري يقابل الامتناع الذاتي فحديث لزوم الانقلاب
باق وهو المحذور اللازم في هذا المقام ولبعضهم ههنا كلام لا يليق ان
ينقل **قوله** باختيار الشق الثاني قد تحير الفضلاء في حل هذا المقام
فانه من مزالق الاقدام اقول هذا اختيار الشق الاول من الشق الثاني
لا اختيار الثاني من الثاني وحاصله انا نختار ان حدوثه من غير حدوث امر
آخر ونمنع الملازمة بانه لا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فان الارادة
قد تعلقت بوجوده فيما لا يزال فلما حصل الوقت الذي تعلقت به
الارادة بوجوده فيه يوجد المعلول فيه من غير حدوث امر آخر ومن غير
وجوده بدون تمام علته فانه قد حصلت علته التامة في ذلك الوقت
وما تمت العلة بحادث آخر بل بذلك التعلق الازلي لكن بوجوده
فيما لا يزال وتلخيصه ان المعلول لا يحتاج الى شيء آخر سوى التعلق الازلي

فيصدق انه لا يحتاج الى حدوث امر آخر وذلك الامر الآخر ليس بحادث
بل هو التعلق الازلي لكنه متمم للعلة فيما لا يزال فان خلاصة الجواب
تظهر من قوله قلنا ان اردتم متمم لعلة وجوده في الازل آه ومنهم من زعم
انه يجوز ان يكون اختيارا للشق الثاني من الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل
بان ذلك الامر اعتباري وهو ليس بشيء مع ان سنده انما هو
يلايم منع بطلان التالي لا منع الملازمة الا ان يقال ان مراده منع
لزوم التسلسل المحال فيرجع الى منع بطلان التالي قال صاحب التهافت
ورد هذا الجواب بانه يتوقف على حضور الوقت يعني انه ينقل الكلام
اليه ويلزم المحذور آه اقول يمكن تقرير الاعتراض بالوقت بوجه آخر وهو انه
كيف لا يحتاج المعلول الى حدوث امر آخر مع ان الوقت امر حادث
آخر فيلزم خلاف المفروض ويمكن الجواب عنه بانه لا يطلق على الوقت
الحادث لان الحادث في عرفهم من اقسام الموجود الخارجي والوقت
ليس بموجود خارجي او بان الوقت ليس من اجزاء العلة التامة فان
الاين والمتى من لوازم وجود الجسم لا من اجزاء علته التامة لكن يأبى عنه ما
اشتهر عنهم ان معنى كون الشيء زمانيا انه يحتاج الى الزمان وآه اقول يرد عليه
اعتراض قوي بالمادة والصورة الا ان يقال انه قال من غير حدوث
امر آخر وهما ليسا بمغاير المعلول بل عينه او يقال هما ليسا مأخوذين
من جانب العلة بل من جانب المعلول كما قال بعض الحكماء والغرض من
الامر الآخر الحادث هو ما يكون من اسباب علة وجوده اي من اجزاء
علته التامة لا مطلق الحادث الآخر يدل عليه وآه اما ان يكون بسبب حدوث
امر آخر فمعنى قوله من غير حدوث امر آخر اي امر آخر من اجزاء علة وجود المعلول
قوله ولا يرد عليه آه هذا من جانب الفلاسفة وحاصله ان منعكم
غير مضر لنا فيه من اثبات المط ارسطو الفلاسفة وهو القدم او المحذور
وهو خلاف المفروض او التسلسل وآه اقول ان كان هذا التعلق الازلي
جزءا اخيرا من علته التامة فعاد الى الشق الاول لانه لزم ان يكون جميع

اي التعلق الازلي ح

ما لابد

ما لابد منه حاصلا في الازل فلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف فثبت المط
وان لم يكن جزءا اخيرا من علته التامة فيلزم خلاف المفروض اي خلاف مفروض
المستدل في الشق الاول من الشق الثاني فان مفروضه هناك انه لا يحتاج
الى امر آخر فلما لم يكن منهما اي جزءا اخيرا احتاج الى شيء آخر فكان حدوثه
بسبب حدوث امر آخر فعاد الى الثاني من الشق الثاني ولزم محذوره وهو
التسلسل فلزم اما المط او المحذور فلا يرد ما قيل خلاف المفروض غير لازم
ويرد على هذا ايضا قوله وانت خبير ولما كان قوله القدرة تؤثر على وفق
الارادة غير دافع بحسب الظاهر للاشكال الذي اورده لان له ان يقول ان القدرة
مؤثرة على وفق الارادة لكن قلنا انه يستلزم المحذور او المط فاللازم عليك
ان تختار احد شقي الترديد في الجواب ثم تدفع المحذور اللازم من ذلك الشق الذي
اورد عليه قوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه يعني
ان اللازم عليك اما انه جزء اخير وتدفع محذوره او انه ليس جزءا اخيرا وتدفع
محذوره فلا يندفع بجوابك ذلك الترديد باق بعد قلنا ان اردتم آه
يعني ونستغني عن التتميم وقوله فان قيل من جانب الفلاسفة يعني انه بعد ما
ان يستلزم المحذور او المط وحاصل قوله لانا نقول آه انه لا يلزم المط ولا المحذور
فانه قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال يعني انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال
وهذا وان كان غرضا من كلامه وكذا اورد عليه قوله فان قيل آه لكنه
مراده والا فلا معنى له وحاصل قوله فان قيل اثبات للمط او المحذور
يعني انه لم يندفع بما ذكرت لا اثبات المط ولا المحذور فانك ما اخترت
احدا من شقي ذلك الترديد وحاصل قوله قلنا آه اثبات المط او المحذور
ثم يعني ان المراد من قوله لانا نقول ان اردتم انه متمم وان لم يفصل ذلك التفصيل
فظهر ان الوجه الثاني انما يتم بعد قوله قلنا آه لا يقال لا حاجة الى قوله ولا
يلزم ازليته بكيفيته نفي الاحتياج الى امر آخر فان الجواب اختيار للشق الاول
من الثاني وليست الازلية محذور ذلك الشق بل محذوره هو ما لزم من
احتياجه الى امر آخر فكان الغرض له انما دفع بزعمه لا يقال لا حاجة الى قوله

اي المحذور عند المجيب والا فعند المستدل القدم بل عين المطلوب لان التعلق مجيب المحذور ح

قلنا انا اردتم آه لانا نقول قد اخذ في الترديد احد الشقين اما اثبات المط
او المحذور فقال في جوابه نستفسر عن التعميم انا اردتم انه متمم لعلة وجوده
في الازل فنختار انه كذلك ونمنع الملازمة لانه لا يلزم منه احتياج الى
امر آخر قوله ولا يلزم ازليته لا يقال انه ناظر الى اختيار الشق الاول
لانه محذور الشق الاول ولا كلام فيه لانا نقول قوله قلنا آه بالحقيقة
جواب عن الايراد المنفي بقوله ولا يرد فانه ما لم يثبت بقوله قلنا
آه لم يندفع ذلك السؤال لان قوله لانا نقول البحث دافع لها بحسب الظ
دائما قلنا بحسب الظ لانه دافع له في الحقيقة لان معنى قوله وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه انه متمم لعلة وجوده
فيما لا يزال يعني انه متمم له فيما لا يزال وهو الوقت المعين فقوله
قلنا تفصيل واظهار لما اراد بقوله لانا نقول لكن لما يكفي قوله لانا نقول
ظ في اختيار احد شقي الترديد الذي اورده بقوله اما ان يكون متمما
آه ودفع محذور ذلك الشق احتاج الى قوله قلنا آه ومن ههنا
ظهر انه لو اقتصر على هذا الجواب بان يقال لا يرد آه لانا نقول انا اردتم
انه متمم لعلة وجوده في الازل لكان الجواب مطابقا للسؤال
ووافيا له بحسب الظ ولا يحتاج الى قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق
الارادة حتى يرد عليه قوله فان قيل آه الا انه اورد هذا التفصيل
لتشحيذ الاذهان والا فيتم الجواب بقوله قلنا آه بل نقول لو حرر
الوجه الثاني على هذا الطريق بان يقال بعد قوله من الاوقات يعني
ان الارادة متمم لعلة وجوده فيما لا يزال لا انه متمم له في الازل فلا يلزم
ازلية الممكن ولا احتياج الى امر آخر فلا يرد عليه ان الازلية آه بطريق
التفريع لكفى بل كان احسن واخصر بل يكون فيه ايماء من اول الامر
الى اختيار الاول من الثاني من غير محذور وهو ان يكون بسبب امر آخر
فان الوجه الثاني انما يتم عند قوله قلنا آه فانه لو حرر الوجه الثاني
بالطريق الذي ذكره لا يكون حاسما لمادة الاشكال فانه يرد عليه ان

التعلق الازلي ان يكون متمما لعلته اه فاحتاج الى قوله لانا نقول وهو ايضا
لا يحسم مادة الاشكال فانه غير مطابق للسؤال لانه ليس اختيارا لاحد
شقي الترديد فاورد عليه قوله فان قيل آه فاورد الجواب الحاسم وهو
قوله قلنا آه هذا الجواب الحاسم بعينه معنى الوجه الثاني وبه يتم الوجه الثاني
جوابا الا انه ما اشعر به من اول الامر ولو اشعر به من اول الامر على ما ذكرناه لكان
احسن واولى حيث يسقط مؤنة الابحاث من البين ولا يرتقي البحث الى
هذه المراتب فانه مع الاسولة والاجوبة صعد خمس مراتب احدها الوجه
الثاني ثم السؤال الوارد المنفي بقوله ولا يرد آه فمنع الجواب عنه بقوله
لانا نقول الرابع السؤال بقوله فان قيل الخامس الجواب بقوله قلنا
قوله لان الفاعل المختار هذا سند لهذا المنع وهذا السند يفيد شيئا
آخر وهو دفع سؤال اورده بعضهم في هذا المقام من ان جميع الاوقات
متساوية فلم لم يوجد في الازل بذلك التعلق الازلي فاجاب بانه
فاعل مختار فلا ترجيح لاحد المتساويين لانه يكفي بالارادة ومن ههنا
ظهر ان هذا الجواب تحقيقي فان الحكم لا يثبت الاختيار وظهر ايضا انه اراد
بالارادة ما هو مصطلح المتكلمين من صحة الفعل والترك لا ما هو مصطلح الحكماء
من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولكن مقدم الشرطية الاولى واجب
التحقق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقق قوله لما تعلقت ارادة الفاعل
المختار آه يعني ان ملاك الامر هو ارادة الفاعل المختار فلو تعلقت الارادة
لكونه قديما لم يتصور الا كونه قديما ولو تعلقت لكونه حادثا لم يتصور الا
كونه حادثا قوله سواء كان مقارنا بالوجود اي وجود الفاعل فيكون قديما قوله
او متأخرا عنه اي عن وجود الفاعل تأخرا زمانيا فيكون حادثا قوله وقد
يقال ان الازل فوق الزمان هذا ايضا محل دقة واقول الظ انه توضيح للمنع
للمنع السابق يعني انه يبين كيفية ان الارادة كيف تعلقت بوجوده فيما لا يزال
لا بوجوده في الازل فمعنى قوله وقد يقال في توضيح ذلك المنع بان الازل فوق
الزمان ومعنى كون الشيء ازليا انه يكون سابقا على الزمان والممكنات كلها زمانية فلا

منها في الازل فلا يتصور تعلق الارادة بوجودها في الازل ويحتمل ان يكون ترقيا من المنع الى الاستدلال بل هو طريق آخر في دفع المحذور وقيل من قبيل سند المنع ويحتمل ان يكون معارضة مع المدعي على ما جوزه السيد الشريف قدس سره بان يقال ان دليلكم وان دل على مدعاكم وهو القدم لكن عندنا ما ينافيه وهو ان الازل فوق الزمان آه وحاصله انه لا يجوز ازلية شيء من الممكنات وهو مناقض لمدعاكم وهذا طريق واضح معقول لكن يأبى عنه انه لو كان كذلك لوجب ان يعد من الاجوبة ويجعل وجها ثالثا والوجه الثالث رابعا الا ان يقال انه لما كان قريبا من الوجه الثاني بحسب المعنى فانه ايضا بحسب تعلق الارادة اورده في ذيله ولم يجعله وجها مستقلا نظيره انه جعله فيما سيأتي عن قريب القدح الذي اورده بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة دليلا للوجه الرابع مع صلاحيته لان يجعل وجها مستقلا بطريق المعارضة مع المدعي كما ان الوجه الرابع معارضة معه لقربه من الوجه الرابع كما يطلع عليه بل نقول هذا اقرب الى الوجه الثاني من قرب قدح بعض الفضلاء من الوجه الرابع وذلك ظاهر عند الاطلاع على الوجه الرابع والقدح قوله والزمان من جملة الممكنات آه كانه دفع سؤال تقرير السؤال انه لما قال خصص الله الممكنات كلها باوقاتها اي كل من الممكنات بوقته الخاص على سبيل تقابل الجمع بالجمع كقولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم لزم منه ان يكون للزمان زمان بهذا خلف وحاصل الجواب ان الارادة تعلقت بوجوده المتناهي لا في وقت من الاوقات فلا يلزم ان يكون للزمان زمان وكانه اراد بوجود الزمان وجوده الخارجي على مذهب الاشعري فلا يرد ما قاله بعضهم من ان للخصم ان يقول ان منعكم لا يضرنا فانه انما يخدش الدليل بالنظر الى هوية الزمان واما بالنظر اليه فلا بل يوجب القدم فيه وثبوت القدم في فرد كاف لنا لانه لا قائل بالفصل فدفعه بقوله والزمان من جملة الممكنات آه اقول لا يخفى ما فيه فان قدم الزمان لا يستلزم مدعاكم فان مدعاكم هي المجردات سابقا وليس غرضه في هذا المقام اثبات حدوث بل المنع على دليلهم على ان قوله لا قائل بالفصل ليس من وظايف العقليات بل من وظيفة اهل العربية فلا اعتداد به وللقائل ان يقول ان ذلك كاف اذ يلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه مقدارها ومن قدم الحركة قدم المتحرك كيف وهذا

في هذا المقام من انه لا وجود للزمان على مذهب المتكلمين وليس الغرض منه سند ما سلكنا الخصم علينا قال بعضهم صح

واحد

واحد من ادلتهم على اثبات قدم العالم على ما اورده من قبلهم صاحب التهافت اقول ان دليلكم ايضا مقدوح بمثل ما ذكرنا فانه لا يلزم من قدم الزمان الا قدم حركة الفلك الاعظم لانه مقدار حركته ومن البين ان قدم ذلك الفلك لا سائر الافلاك وحركتها لا يثبت مدعاكم وهذا الاعتراض عليهم لم اظفر به في كلام احد بل من سوانح الوقت فالحق انه جواب سؤال مقدر على ما ذكرنا وحررنا لك فافهم فانه دقيق قوله كما لا يوصف بكونه في المكان ههنا مقدمة مطوية وهي قولنا والممكنات كلها زمانية ومن ثم يصح تفريع قوله فلا شيء غيره في الازل عليه بالفاء ويحتمل الفصيحة فح لا يحتاج الى ضم مقدمة مطوية فافهم قوله فلا شيء غيره في الازل قيل ينتقض الكلية باعدام الحوادث فانها اعتبارية اقول المراد بالشيء ما هو مصطلح الاشاعرة وكذا بالغير ما هو مصطلحهم فلا نقض فانه الشيء عندهم هو الموجود الخارجي فاندفع النقض بالاعدام والصفات ايضا اذ ليست موجودات خارجية الا انها ليست غيره عندهم فلا نقض بها ايضا قوله وليس الله تعالى مقدما عليه بالزمان آه جواب سؤال مقدر تقريره ان الله تعالى لما كان في الازل ولا شيء في الازل كان الله مقدما على الاشياء كلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وليس هذا الاعتراض مختصا بتقدم الباري على الزمان فقط بل بتقدمه على الاشياء كلها حتى الزمان فاجاب بقوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان آه فهو منع المقدمة المذكورة في تقرير السؤال من قوله وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فههنا يرد سؤالان احدهما ان يكون الشيء ظرفا لنفسه والثاني ان يكون قبل نفسه فاشار الى دفع الاول بقوله والزمان من جملة الممكنات آه على ما قررنا لك واشار الى دفع الثاني بقوله وليس الله تعالى مقدما آه قوله فان قيل منشأ هذا الاعتراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية وقوله قد تعلقت به الارادة آه حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور اولا وصاحب التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بجملته

اجوبة ثلثة منها منع للملازمة احدها هو الذي ذكرها الشارح بقوله فقد اجيب عنه بان التعلق امر عدمي آه وحاصله اختيار الشق الاول ومنع للملازمة وثانيها ان التسلسل انما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة مرجحة واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها تبعية المراد وحاصله ايضا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة وثالثها انه يجوز ان يكون المخصص لتعلق الارادة بهذا الوقت هو العلم الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت وهو ايضا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة واثنان منها تسليم للملازمة ومنع لبطلان التالي احدهما ان التعلقات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج قال صاحب التهافت ويرد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم ح عليها وثانيهما ان التعلقات امور متعاقبة وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلمين ان يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المط وهذا الجواب ايضا جواب باختيار الشق الاول وتسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم والشارح ذكر اثنين من هذه الثلثة صريحا واشار الى الخامس بقوله وح يكون الحال كما تقول به الفلاسفة فان الغرض من قوله اما التسلسل في التعلقات اظهار ان هذا التسلسل غير ممتنع لا لما ذكرتم من انه في الامور الاعتبارية فانه مردود بما ذكره صاحب التهافت من ان تعلق الارادة وان كانت امورا اعتبارية الا ان التعلقات امور متعاقبة يكون كل سابق منها شرطا للاحق وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم هذا هو الذي عول عليه الشارح فانه رد الاول بقوله وانت تعلم والثاني ايضا مردود بما ذكره صاحب التهافت

ويمكن

فالتسلسل فيها ليس بمحال صح

على سبيل التعاقب فيصح قوله وح يكون الحال كما تقول به العقلاء ان هذا التسلسل صح

ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم قدم الممكن لجواز ان يكون التعلق الازلي لا بوجوده في الازل لكنه لم يذكره اكتفاء بما مر واحالة الى فهم المتعلم قوله على المعلول آه قبل الازلي علية المعلول وفيه ان اعتبار السلسلة ووجودها انما هو للتوجه الى حال الممكن والعلم بكيفية وجوده فالابتداء في سلسلة الحوادث انما تعتبر منه ما يكون هو اولا في ذلك السلسلة وما يتوقف عليه اولا مولا له وهكذا على انه لا يبعد ان يكون الايلاء هنا بمجرد القرب من غير اعتبار تقدم وتبعية فيه قوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق آه يعني ان العمدة في ابطال التسلسل من البراهين وان كان برهان التطبيق لانه يجري في الامور المجتمعة والمتعاقبة على ما اشير اليه الشارح لكنه مع قطع النظر عن جريانه فيها هذه المادة باطلة بالبرهان الكلي ويلزم منه ان يكون غير المتناهية من طرفي هنا بانت من الطرفين هذا خلاف قوله ولا المريد فيه ان السائل لم يجعل الطرف المريد بل نفس الارادة فلا حاجة الى ارادة فكانه ذكر سند الطرف الخصم لئلا يثبت الخصم به بعد ابطال نفس الارادة ويقول حسب ان الطرف ليس الارادة لكن يجوز ان يكون المريد قوله يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية بان يقال الحوادث اليومية من جملة الممكنات فعلتها التامة ان كانت موجودة في الازل لزم قدمها والا آه وان لم يلزم فتعين القدم فلم يوجد شيء من الحوادث فاندفع عنه ما قيل ان قول الشارح ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول يقتضي ان يكون الحوادث اليومية قديمة لانه موجب الدليل قوله مبدأ الحوادث فيه انهم ما قالوا ان الحركة مبدأ الحوادث بل قالوا واسطة على ما مر آنفا بل المبدأ هو العقل الفعال بناء على مشهورهم او الله تعالى على تحقيقهم فكانه اراد بالمبدأ الواسطة وكذا قوله فكيف صدر من مستمر لا يخ عن مسامحة وكانه اراد به الواسطة مستمرة لا وجه لهذا الترديد بعد ما صرح جوابان الحوادث مستندة الى التجدد وكانه توسيع للدائرة قوله دون بعض قيل لانه ترجيح بلا مرجح وايضا الحركة من حيث الاستمرار قديمة فلا يكون مبدأ والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وفيه بحث لان الحركة ليست علة تامة بل واسطة وهذا

موجودة فيما لايزال صح

بعض صح

وان تسلسلها بالطلان صح

قوله من يعتقد عليه الانامل لتحمل وجوها ثلثة احدها ان معناها انه يشار اليه بالاصابع وثانيها انه اذا عقد الانامل في تعداد العقلاء فهو من العقلاء المعدودين وثالثها انه يتبرك به ويعقد عليه الانامل تبركا به صح

الرد انما هو بالنظر الى تعليم بناء على ان الحوادث المسلسلة انما هي بواسطة حركة
الفلك فلا يتم الرد عليهم ومحصل رد الامام انه لا يجوز ان يكون الحركة واسطة
في صدور الحوادث فيل يمكن ان يكون سبب تجددها هي النفس الفلكية
القديمة فلا تسر اقول فيه بحث فانها ان كانت علة تامة لزم قدم الحركة
فلا تجدد وهو خلاف المفروض وان لم تكن فلزم من حادث آخر فيلزم التسلسل **قوله**
واعترض عليه يمكن ان يحمل كلام الامام على التحقيق لا الالزام وهذا التسلسل
بط عند المتكلمين فلا يرد عليه الاعتراض المذكور لكن قوله فيما سبق رد ا
لجوابهم المذكور يأبى عنه ويمكن ان يكون معناه رد الجوابهم المذكور على التحقيق
لكن لو كان كذلك يندفع البحث لانا نقول مراد الامام انتهى عند جوابهم
كلامنا على التحقيق وحاصل الاعتراض ان التسلسل الذي يلزم في سبب التجدد
مثل التسلسل الذي في مادة النقض وهي الحوادث اليومية فيجاب عنه
بالجواب المذكور **قوله** قلت التجدد آه نصرة للامام واثبات للمقدمة
الممنوعة فحاصله اثبات بطلان اللازم الذي هو التسلسل في الامور الموجودة لا
المتعاقبة كما زعمه المانع فاذا عدم جزء من الحركة آه انما اعتبر في اثبات
المط علة العدم السابق دون الحادث اللاحق لان ذلك العدم هو
الجزء الاول من مفهوم التجدد فيحتاج الى علة قبل وجود الاجزاء الاخر وعند
اثبات علته يحصل المط فلا يحتاج الى اجراء الدليل في علة الحدوث ايضا
او لعدم جريان الدليل في علة الحدوث لان القائل ان يقول يجوز ان يكون
علة الحدوث الجزء السابق عليه المعد له بان يكون ذلك جزء اخير لحصول
استقلال الفاعل فعند انعدامه يحدث الشيء من غير احتياج شيء خارج عن
الحركات بخلاف العدم فان علته لا بد وان يكون خارجة عن السلسلة
لانه لا يجوز ان يكون في ذلك الجزء بنفسه ولا وجوده علة له فان الاول يستلزم
ان يكون ذلك الجزء ممتنعا والثاني ان يجتمع الوجود والعدم ولا يخفى بطلانهما
لا يقال فليكن وجود العلة السابقة معدا للعدم اللاحق فيوجده من غير
اجتماع معه كما هو حال المعد لانا نقول المعد علة لوجوده وعدمه لا لوجوده

فقط

فقط يوجد الموجود ولا يكون علة لعدمه هذا ولا يبعد كل البعد ان يراد
بانعدام الجزء في قوله فاذا انعدم جزء التجدد يعني اذا حصل تجدد فلا بد له
من علة آه ويؤيده قول الامام فما سبب تجددها في نفسها **قوله** اما امر
موجود آه لعدم كل جزء وكذا قوله او عدم امر قوله او بعضها موجود
آه وذلك اما بان يكون علة عدم كل جزء امر مركب منهما او بان يكون علة
عدم بعض الاجزاء مركبة منهما وعلة عدم البواقي اما امر موجود فقط او
عدم كذلك او بعض تلك البواقي هكذا او بان يكون عكس كل من الاحتمالات
المذكورة سوى الاول اما على النحوين الآتيين عن قريب او على احد انحاء اربعة
يعلم حالها بالمقايسة على الآتيين فتخيل وتفطن او بان يكون علة عدم بعض
امر موجودا فقط وعلة عدم البواقي عدم امر فقط وهذا على نحوين اما
بان يكون علة عدم اجزاء محصورة امر موجود او علة البواقي باسرها عدم امر
موجود او بالعكس وبان يكون علة واحد من الاجزاء امر موجود او علة
الجزء السابق عليه عدم امر فالسابق عليه ايضا امر موجود وهكذا
الى ما لا نهاية له وانما حملنا قول المحقق او بعضها على هذا المعنى لانا لو حملنا
على ان المراد ان علة عدم كل جزء امر موجود وبعضها عدم امر موجود كما هو
المتبادر مع كون طبيعة التجدد واحدة لكان الترديد في قوله وعلى الثالث
لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناه غير مستقيم لكون الشق الثاني
متعينا فهذا المعنى وان كان اظهر علة اجزاء محصورة مركبا من المذكورة
او من احدهما فقط او علة اجزاء محصورة مركبة منهما او علة محصورات
اخرى احدهما فقط وعلة البواقي باسرها الامر الآخر موجودا او عدم
موجود وعلى الاول تنتقل الكلام الى علة ذلك الامر هو التجدد السابق
على التجدد الذي نحن فيه بصدده وذلك لان ذلك الامر حادث
من الحوادث والا فيكون العدم الذي هو معلوله قديما والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة لان الغرض ان ذلك الامر هو الجزء الاخير من العلة التامة
المستعقب للمعلول من غير تراخ فلا بد ان يستند التجدد الى الحركة المقارنة

قوله لا بد ان يكون احد القسمين من الامور وذلك اذا كان

فننقل الكلام الى هذا التجدد فنقول لا بد له من علة وذلك العلة آه على نحو ما
ذكرنا ثم ننقل الكلام الى علة الامر الذي هو علة لهذا التجدد وهي ايضا تجدد آخر
بعين المذكور فنقول لا بد له من علة آه كما ذكر وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم وجود
مترتبة مجتمعة في آن عدم جزء من الحركة اللاحق وقس عليه ما اذا كانت العلة
عدم امر فانه ايضا حادث يحتاج الى الحركة **قوله** يكون ذلك العدم عدم
جزء آه كان هذا افادة وبيان لما هو الواقع لان المراد انه لو لم يكن عدم جزء
العلة لم يستلزم التسلسل الباطل فان موجودات تلك الاعدام يجتمع في آن الوجود
السابق وان كانت اجزاء العلل مع كونها مترتبة غاية ما في الباب ان لا يكون
الترتب ذاتيا وذلك لا يمنع جريان التطبيق كما صرح به المحقق **قوله**
في الامور الموجودة اما سلسلة وذلك اذا كان احد القسمين فقط غير متناه
او سلسلتين اذا كان القسمان غير متناهيين **قوله** اما في حال وجوده السابق
آه لا يخفى انه لو جعل هذه المنفصلة مانعة الخلو لاستغنى عن قوله وقس عليه
حال الشق الثالث لكن جعلها المحقق مانعة الجمع وافراد حال الثالث بالذكر
تسهيلا وتوضيحا **قوله** او عدم امر يستلزم آه لا يخفى انه داخل في القسم
الاول الذي هو كون امر موجودا لا في القسم الثاني الذي هو كون العلة عدم امر كما لو هم
فان اجتماع الموجودات العلة على هذا التقدير في آن العدم اللاحق كما لو كانت العلة
امرا موجودا بلا واسطة لا في آن الوجود السابق كما هو كذلك على تقدير القسم الثاني
قوله ولا يتوهم دفع لما توهم بعضهم من ان هذا الدليل يجري في لا تناهي طرف
واحد لا في تناهي الطرفين فلا يفيدنا اذ غرضنا من هذا الدليل ابطال
التسلسل في الامور المتعاقبة وهي الحوادث اليومية التي هي مادة النقض
حتى لا يفيد جوابهم وكون النقض باقيا على دليلهم وبهذا الاعتبار جعله جوابا
من الايراد على دليلهم **قوله** فلا يظهر التخلف وهو زيادة عدد احد المتضايفين
على الآخر **قوله** كالمعلول الاخير قيل على هذا التقدير لا يتصور المعلول الاخير
اقول كان المراد المعلول الاخير حين جريان البرهان مثلا لو اجريت البرهان
في هذا اليوم او في هذه الساعة او في هذا الآن فلا شك ان هناك وجود

وجود اخير في آخر المعلولات السابقة فهو معلول اخير بالنسبة اليها فنجعل
مبتدأ السلسلة وننقص عددا في جانب العلل لان مراده بالمعلول الاخير هو
الذي ينتهي به السلسلة ولا يوجد بعده واحد اصلا كما يتوهم القائل
ولا شبهة ان المعلول الاخير بالمعنى الاول متصور على هذا التقدير بعده
الثاني لكن الاول مراد لا الثاني او اراد به المعنى الثاني لكن الكاف للتشبيه
لا التمثيل يعني نأخذ واحدا معينا من آحاد السلسلة كما نأخذ المعلول الاخير
في سلسلة لا تناهيها في جانب العلل فقط بمنزلة المعلول الاخير **قوله** يجب
اي بحسب مقتضى البرهان حتى تكاد في المسبوقية آه حتى لا يزيد عدد احد
المتضايفين على عدد الآخر توضيحه انا اذا اخذنا السلسلة من معلول معين
ونقصنا عددا في العلل وقطعنا النظر عما تحت ذلك المعلول فلا بد ان يكون
عدد العليات التي هي تضايف المعلوليات الواقعة في تلك القطعة
لا يمكن ان يكون فيما تحتها من المعلولات وهو ظ اذا اخذ السلسلة من معلول
معين او ممكن مع انه يلزم على هذا ان يكون عدد المتضايفين متكافئة فيما
فوق المبتداء والا يلزم زيادة احد المتضايفين على الآخر وهو محال ولو على
بعض الاعتبارات صرح به المحقق في بعض تصانيفه فاندفع ما قيل ان
هذا متصور على تقدير عدم تناهي السلسلة من الطرفين لان كل واحد من
الآحاد على التقدير المذكور علة لما بعده ومعلول لما قبله في نفس الامر وعدم
اعتبارك لا ينافي ذلك **قوله** وليس معها مستوفية قيل قد عرفت
ما فيه آه اقول قد عرفت توجيه ذلك **قوله** في المبتداء اراد بالمبتداء في كلا
الموضعين مبتداء السلسلة والاول معلول والثاني علة **قوله** فان كان
تجويزهم ان يريدوا نقض دليلهم نقضا اجماليا بالامور المتعاقبة والنقض
الاجمالي دعوى ان النقض الاجمالي مدعى على ما قرر في فن الآداب ودليله مشتمل على
مقدمتين احديهما جريان الدليل وثانيهما تخلف المدعى والجواب عنه اما ان يكون
بمنع المقدمة الثانية او الاولى وقوله فان كان تجويزهم آه اشارة الى
منع مقدمته الاولى وقوله وان كان ذلك السلسلة الغير المتناهية غير موجودة

آه اشارة الى منع مقدمة الثانية وقوله وليس المدعى آه اى المدعى من
برهان التطبيق وكذا غيره من البراهين ليس ابطال التسلسل عند الحكماء والمتكلمين
وهذا الترديد انما هو توسيع للدائرة واستظهار حتى لا يلزم فوات شيء والافقد
جزم الشارح المحقق في رسالته القديمة المعمولة لاثبات الواجب الثاني وتقدير
بمنع المقدمة الثانية حيث قال والامور المنتقشة لا وجود للسلسلة الغير
المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا انتهى الا انه
يرد عليه ان لها وجودا في المبادي العالية كما لا يخفى على من تتبع الحكمة
وحاصل الكلام ان المدعى غير مستخلف لان المدعى هو ابطال السلسلة
الغير المتناهية الموجودة وهذه ليست بموجودة فيرد عليه ان السلسلة
موجودة بنحو من الوجود الزماني التعاقبي وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود
اربعة اقسام والغرض من تفصيل اقسام الوجود هو القسم الثالث
والبواقي انما ذكر بالتبع يدل عليه قوله فيما بعد بطريق التفريع فالوجود
في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي آه فيتخلف المدعى
قال الامام الرازي في المطالب العالية استقر رائي بعد افكاري مدة اربعين
سنة على ان الوجود التعاقبي كاف في جريان البرهان ولقائل ان
يقول ان المدعى غير متخلف اذ ليس المدعى امتناع السلسلة الموجودة
فقط بل السلسلة الموجودة المجتمعة فالمدعى غير متخلف وما ذكره من قوله
فيرد عليه لا ورود له وما ذكره من تفصيل اقسام الوجود اربعة لا وجه له
اذ لا ينكرون الوجود التعاقبي كيف وهم يقسمون الوجود الى ما هو قار
الذات والى ما هو غير قار الذات ومجرد الوجود ليس كافيا في تخلف
المدعى بل لا بد من الاجتماع ايضا حتى يتخلف المدعى ومن البين انه لا اجتماع
ههنا قوله او مساوات الجزء للكل آه فيه اشارة الى انه يكفي لجريان البرهان
وجود سلسلة غير متناهية ولا يلزم وجود سلسلتين كما توهم بعض الفضلاء
قوله بمعنى عروضه في نفس الامر آه اشارة الى انه ليس الكلام في العدد اذ لا
تناهيه فليس محالا بل في عروضه قوله سواء كان من احاده آه اى احاد ذلك

ذلك المعروض مجتمعة كالنفوس او غير مجتمعة كالحوادث ثم قال العلامة وجه
التأمل سواء ان الاعداد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يجري برهان التطبيق
فيها لم يتفطن بمعنى الكلام وكان ذلك من سقيم الافهام ليس له حظ تام فلعل
وجه التأمل هو ما اسلفناه من قولنا ولقائل ان يقول آه او من الطائل الكلام
السابق انما يتم بقوله ثم لا يخفى اذ هو كالعلة للسابق قوله سلسلة
ممتدة لا يخفى انه يكفي سلسلة واحدة لذلك ولذا اقتصر المحقق عليه فلا وجه
لما قال بعض الفضلاء من فضلاء زماننا من انه لا بد من سلسلتين قوله بل بما
كان الزيادة في الاواسط لا يخفى عليك انه يمكن ان يفرض بازاء كل واحد واحد
فقط او لشروح الدليل والممكن ما لا يلزم منه المحال وهذا قد لزم منه المحال فلا يجوز
الزيادة في الاواسط ولا حاجة الى جعل الكل مترتبة على ما يدل عليه قوله
ولي ههنا آه بل يندفع بذلك قوله ولي ههنا كلام آخر يندفع الى اخره كما
يقال لا يندفع به الدفع المذكور انه لو لم يكن بين الاحاد ترتب يجوز ان يكون من الزيادة
في الاواسط فلا يظهر الخلف المذكور فلا يتناهى النفوس ليس بسبب الذي هو
مسلط الحكماء من اشتراط ذلك الشرط وخلاصته هذا الكلام انه وان لم يكن بين
الاحاد ترتب لكن بين المجموعات ترتب فلا يجوز الزيادة في الاوساط
فلا تناهي النفوس باطل فكيف لا يندفع والدفع اظهر من ان يخفى على ان ما مر
من عدم الترتب انما هو بين الآحاد وما ذكره من الترتب في هذا المقام
انما هو بين المجموعات وهو ايضا قابل لعدم الترتب بين الاحاد قوله مطلقا
اى سواء كانت مترتبة الاحاد اولا فانه يستلزم الترتب حاصله
ان احاد الجملتين وان لم يكن بينهما ترتب بحسب ذاتها لكن باعتبار عروض
وصف المجموعية لها تصير مترتبة قوله عليه اى على المجموع لكنه بمجموع ثالث فهو
استخدام قوله والمجموع الذي ينتهي اليه آه دفع لما يقال ان اللازم من التطبيق
بين المجموعات تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات
مشتمل على الاحاد الغير المتناهية وحاصل الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع
الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد

المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع افراد ذلك
هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المتناهية الا بعدد متناه هو عدة المجموعات
فليتامل في هذا المقام **قوله** وان شئت قلت هذا طريق آخر آه وحاصله
انه وان لم يكن بين الآحاد ترتب بحسب ذاتها لكنه قد يعرض لها عوارض
مرتبة متعاقبة تصير الاجزاء ايضا مرتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين **قوله**
لا بد من تحقق اي لا شبهة في ان العدد يعرض الامور الغير المتناهية فتصير
مترتبة بحسب عروض العدد فيجري برهان التطبيق فيها وربما يقال
الاول من جانب المعلولات وهذا من جانب العلل وهذا ليس بشيء كما ترى
قوله فان قلت آه حاصله انه انما يتوقف المجموع كالعشرة مثلا على المجموع
واحد كالتسعة لو كان العدد مركبا من الاعداد آه فيظهر ان هذا متعلق بالتوجيه
الاول وانما فصل بينه وبين الاول بالثاني وهو قوله وان شئت آه لان
السؤال مع الجواب طويل الذيل فلو اورد عقيب التوجيه الاول لفصل
بين التوجيهين فلا يوجب الانتشار في الفهم فان قلت هذا ايضا يوجب
الانتشار لانه اورده عقيب التوجيهين ولا ندري بايهما يتعلق قلت
لا انتشار لظهور انه لا يتعلق بالثاني فانه على تقدير ترتب العدد من الاعداد
التي تحته وعلى تقدير عدم تركبه منها بل من الآحاد ولا بد من تحقق الواحد
والاثنين ولا تعلق له بتركب العدد من الاعداد كما لا يخفى ولا يبعد ان
يقال في قوله انما يلزم للفطن اللبيب اشارة الى انه متعلق بالوجه الاول
فانه ذكر فيه لفظ يستلزم ومنهم من قال انما يلزم ما ذكرت من صيرورة
غير المترتبة مترتبة وكانه فهم ان قوله فان قلت متعلق بالتوجيهين ولذا
اطلق وليس كذلك **قوله** فاما ان يقال تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون
له اجزاء متخالفة بالماهية وايضا يلزم ان يكون لكلي مرتبة زائدا على الف
مثلا ان لا يكون العشرة خمسين وانما لم يصرح بهذا الف ولانه
لاحظ انه مركب من جميعها على سبيل البدل والحاصل انه ان كان
تركبها من الجميع على سبيل الاجتماع يلزم ان لا يكون كل مرتبة ذلك

تلك

تلك المرتبة وذلك بديهي البطلان وان كان تركبها على سبيل البدل
يلزم تعدد الماهية فانه يكون ماهية العشرة مرة اربعة وستة ومرة ثلثة
وسبعة ومرة اثنين وثمانية وتعدد ماهية شيء واحد محال واما لو كان
على سبيل الاجتماع فلا يلزم تعدد الماهية بل تركبها من اجزاء متخالفة بالماهية
ولا محذور فيه بل ذلك واقع كما في ترتب المواليد من العناصر الاربعة
مع ان كل عنصر مخالف بالماهية لعنصر آخر ضرورة اشتمال كل منها
على صورة نوعية مغايرة لصورة الاخرى وانما لم يتعرض لما هو على سبيل
الاجتماع لانه بديهي البطلان يعرفه العوام والصبيان بخلاف الثاني
فانه نظري يحتاج الى انه يستدل على بطلانه بلزوم تعدد الماهية الخ **قوله**
قلت اختيار للشق الاول يعني نختار انه مركب من جميعها ولا يلزم تعدد
الماهية فان الاجزاء ليست متخالفة بل محض الآحاد فالتركيب من المراتب
كالتركيب من الآحاد **قوله** والعجب آه تعجب منه لان الباعث على نفي
تركب العدد من الاعداد انما هو اشتمال المراتب على الصورة النوعية فيلزم
المحذور المذكور وهو تعدد الماهية فينبغي التركيب حتى لا يلزم ذلك فلما نفي
الصورة النوعية فلا باعث على نفي تركيب العدد من الاعداد التي تحته فكانه
قال لو لا لم يعرف المثبت والباحث عليه والمانع منه فاستحق ان يتعجب منه
قيل لا وجه للتعجب لانه نفي لتكرار اجزاء الماهية يعني انه وان لم يلزم المحذور المذكور
من تعدد الماهية لكن يلزم محذور آخر من تكرار اجزاء الماهية فلذا نفاه فلا وجه
للتعجب وهو كلام مستقيم فانه لما نفي الصورة النوعية وكان العدد محض الآحاد
فلا يلزم التكرار في اجزاء الماهية كما لا يلزم التعدد واعلم ان قوله فان قلت اثبات
للمقدمة الممنوعة او معارضة وقوله قلت منع فلا وجه لما قيل انه غير موجه بحسب
آداب المناظرة مع ان نسخة القائل كانت سقيمة اذ هو يقول ينبغي
المناقشة اللفظية في قوله ثم مع انه لا اثر لذلك القول في الكتاب
قوله ومن البين اي من المعلوم ولو بعد النظر فلا يتجه ما قيل دعوى البديهة فيما
خالفه كثير من المحققين غير مقبول لانه ما ادعى البداهة وهو ظاهر **قوله** ثم علم

تركب آه هذا الكلام على تقدير التسليم وارخاء العنان يعني سلمنا ان العدد
مركب من الاعداد التي تحته والام كما ذكره ارسطاطاليس لكنه لا يضر بالان
الكلام ليس في العدد بل في معروض العدد وهو النفوس في هذا المقام
اذا غرض الحكماء من اشتراط هذا الشرط هو لا تناهي النفوس وغرضنا
اثبات تناهيها ولا شبهة في ان الاقل من المعروض جزء من الاكثر وان
يكن في العارض كذلك سواء كان العدد مركبا من الوحدات او من الاعداد
ولا يختلف غرضنا اذ ليس الكلام فيه بل في المعروض **قوله** او معروض
الهيئة الاجتماعية انما اعتبرنا المعروض دون المعروض مع العارض لان
العارض وهو الهيئة ام معدوم فلو اعتبر فيه كان المركب ايضا معدوما
ضرورة ان المركب من الموجود والمعدوم والكلام انما هو في الموجودات **قوله**
وعلى ان العالم قابل للفناء والوجه الذي سيذكره الشارح في قوله وعلى ان
للعالم صانعا لا يجري ههنا لعدم توسط شيء في هذا المقام فالاولى ان يقول
على انه فلا بد من نكتة مثل التمكن والاهتمام بشانه كما لا يخفى على العارف
بعلم المعاني لم يقل فان كما قال حادث لان وقوع الفناء مختلف فيه كما
صرح به الشارح فاختار القابلية التي هي اعم من اجتماع الفعل اولا ولما كان
دعوى الحكماء وازلية العالم وابديته فيرد عليهم بانه خلاف وقوعه حادث
فبطل الازلية ولكن يجوز ان يكون ابديا فقال قابل فبطلت الابدية ايضا
والشارح قال اختلفوا في وقوعه والظاهر انه لا خلاف في وقوعه بل مراده
بالقبول بالفعل فان اهل الملة اتفقوا على وقوعه مع انه لا يظهر وجه
لقوله فقال بعضهم ومن البين ان قوله وذهبت الكرامية لا يصلح احتجاجا
لذلك اذ هم يقولون لا يقبل الفناء والمختلفون في الوقوع من المتفقين
على قبول الفناء ولعل مراد الشارح من قوله اختلفوا في وقوعه في كيفية وقوعه
يعني الاختلاف في اصل الوقوع ومراد المصنف من القبول القبول بالفعل في كيفية
فقال سيقع في المستقبل واحتج **قوله** وقال الامام آه يعني قال بعضهم
يقع بطريق الاستقبال وقال الامام واقع على سبيل الاستمرار دائما

لكن يابى عنه هذا التفسير للفناء بالعدم الطارئ على الوجود فان الممكنات على
مذهب الامام معدومة صرفة لا تتصف بالوجود والا مجازا فلا عدم طاريا على
الوجود هناك ولا يذهب عليك ان ما ذكره اي حجة الاسلام ولا وجه له لا
يراد ههنا سواء جعل احتجاجا لقوله فقال بعضهم او لا اذ تفسيره للفناء
يابى عنه مطلقا سواء كان احتجاجا او لا على ان معنى قولهم قابل للفناء اي
سلب الوجود الحقيقي لا سلب الوجود المجازي فلعل ذكره في هذا المقام
استطرادي اللهم الا ان يجعل اجمع السلف شاملا للصوفيين فيكون معنى
حادث مجازا ومعنى فان لم يتصف بالوجود اصلا لكن تفسيره للفناء لا يلائمه
والقول بان احتجه متروك بعيد جدا **قوله** ويلزمهم فناء الجنة قد حمل بعضهم
هذا الكلام على الاعتراض لكن يمكن الجواب عنه بالتخصيص والحق انه تحقيق
المقام فاندفع عنه خيالات الاوهام **قوله** المراد فناء الجنة والنار آه
فلا حاجة الى ان يقال بل فناء اهلها من الحور والخزنة والنعيم وغيرها وعلى
التقديرين ان يكون مراد الشارح الاعتراض فلذلك ان يخصص كل شيء بما
عدا التي دلت النصوص على دوامها جمعا بين الادلة او نقول مثل ما قال الشارح
في الجواب عن ادريس انهما دار الخلد بعد استقراره لا يقال ان ادريس
ايضا من جملة اهل الجنة فلا وجه لافراده لانا نقول ذلك من تمييز آخر وهو ان
الجنة دار الخلد فلما لزم ذلك البعض فناء الجنة وليس ذلك طريق الاعتراض
كما حققنا لك فلزمه فناء ادريس لان كل شيء هالك فلم يكن الجنة دار الخلد
فاجاب عنه بما ترى ويمكن الجواب ايضا بان معنى كون الجنة دار الخلد انها الدار
التي يخلد فيها لا ان كل من يدخلها يخلد فيها وانما لم يقل بعد فناء ادريس
يخلد فيها بل بعد يوم الحساب لان مراده بان العالم فان جميع ما سوى الله تعالى
فان معا يعني كما ان الله تعالى حالة في الازل لا يكون معه آخر فلا بد ان يفنى العالم
بمعنى ما سوى الله تعالى حتى يتحقق الحالة الثانية وح يظهر معنى قوله واختلفوا
فيه فان منهم من لم يقل بوقوع فناء جميع ما سوى الله تعالى وان قال بالفناء
بعضه بل قال ببقاء الجنة والنار واهلها ولا يطرأ عليها عدم اصلا او

ولا يلزم هذا المذهب فناء المذكورات فيظهر معنى قوله ويلزمهم فناء الجنة
آه بطريق التحقيق وقيل لا يخفى ان الآية لا يقتضي فناء ادريس عم في الجنة
بل يقتضي الفناء مطلقا وهو ادراك الفناء قبل دخوله فيها قلت ذلك
معقول لو مات ادريس لكن الكتب مشحونة بان ادريس عم ما مات بعد
قوله وذهب الكرامية آه لا كان المتبادر انه داخل في خير الاجماع والمتبادر منه
ان المجمعين على الحدوث هم بعينه الذين اجمعوا على قبول الفناء مع ان
الكرامية من الذين اجمعوا على حدوثه وانهم لم يجمعوا على قبول الفناء قال
وذهب الكرامية آه فعينه لتشنيع على المص ولا يذهب عليك ان قوله
وذهب آه عديل للمتن في خير الاختلاف فهم قائلون بعدم جواز الفناء
فاندفع ما قيل انه يفهم من قول المص في المواقف ان الكرامية لا يقولون
بجواز الفناء ومن كلام الشارح في هذا المقام انهم يجوزون الفناء فبينهما مخالفة
والظاهر انه لا حظ ان هذا الكلام وقع في حيز الاختلاف ولا يخفى فساد
هذا الكلام على احد من ذوي الاوهام قوله وعلى ان النظر في معرفة آه قيل
ان اراد على الكل فظاهر ان بعضهم مستغن عن النظر كصاحب القوة القدسية
والكشف والالهام وان لم يرد البعض فلا نعلم فعليك التعيين قلت اراد
الاواسط كما قال في المنطق ان المحتاج اليه هو الاواسط يعني ان النظر ليس واجبا
على صاحب القوة القدسية بل الواجب عليه هو المعرفة فلما لم يكن من المعرفة
بد ومن النظر كفى ذلك ولا على البليد فانه لا يقدر على النظر قلت هو واجب
على كل مكلف فان البليد معذور فلا يعصى بعدم بل الواجب عليه هو التقليد
المحض قوله والمراد بالمعرفة قيل الاولى العلم لان المعرفة شاعت في التصورات
قلت قد جرى على اصطلاح الاشاعرة ان المعرفة والعلم عندهم بمعنى
واحد كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقايد قوله والتصديق
بوجوده الذي يطلب بهل او صفاته الكمالية الذي هو المطلوب بهل المركبة
او يطلب بهل البسيطة ان اريد وجودها في نفسها والمراد بالصفات
البشرية ليس الصفات الحقيقية الثمانية بل ما عدا السلبية حتى يشمل الاضافية

قوله و

قوله وانه يعيدها بعد الاعدام اي يلزمهم ان يعيد الله تعالى الاعدام من كتم العدم
مع انه خلاف تحقيقهم اذ معنى اعادة المعدوم انه يجمع اجزائه الاصلية الموجودة
وهذا هو المراد باعادة المعدوم سواء سماه اعادة المعدوم او لا فاندفع ما قيل
والحاصل انه يلزم المعدوم اعادة وهو صحيح وفيه نظر لان بطلان اعادة المعدوم
غير مسلم كيف وهو مذهب كثير من المتكلمين قوله ولم نطلع على دليلهم فيه انه
بناء في قوله قد يستدل آه فانه ايضا دليل لا يقال معناه لم نطلع على دليل معتمد عليه
سوى آه لانا نقول هذا ايضا ليس بمعتمد عليه كما اشعر به قوله كلام خطابي بل
شعري والقول بان قوله وقد يستدل آه ايضا في حيز النفي فمعناه لم نطلع على دليل
سوى ما قال رسطو واستدل به آه مثالا صحة له من حيث القاعدة النحوية والوجه
الوجيه في الجواب هو ان يقال لم نطلع منهم اي من انفسهم على دليل مطلبهم
هذا سوى ما قال ارسطو آه وقد يستدل من قبلهم لا من انفسهم بل من غيرهم على مطلبهم
قوله على عدم حصولها اي عدم الوقوع لا الامتناع ربما يقال يجوز ان يكون
وجوب النظر من خواص النبي عم لان الامر خاص قلنا القوم قد حصروا الخواص ولم يعدوا
هذا منه على ان الله تعالى قال خذ من اموالهم صدقة مع ان الزكوة ليس من خواص
النبي عم وقال في صلوة الخوف مثل هذا مع انها ليست من خواص النبي عم
على ان الظاهر على ان لا يكون من الخواص هذا الظن كما صرح في المواقف قوله فانظروا
قيل ان الله تعالى امر الناس بل امر النبي صلعم بان امرهم قلت هذا كلام سخيف
فان الله تعالى قد امر الناس على لسان نبيه صلعم والمراد بالنظر الى الآثار الرحمة والى
ما في السموات هو النظر لاجل الاستدلال لا مطلق النظر بغير عبرة والاستدلال
فاندفع ما يقال انه يجوز ان ينظر الى آثار رحمة الله والاستدلال لان المراد بالنظر
هو النظر بان هذه الآثار من صانع عليهم قدير الى آخر الصفات قوله فانظروا
الى آثار رحمة الله هذا انما هو بالنظر الى صفات الكمال الآية الثانية
بالنظر الى صفات الجلال والكمال بل الذات ايضا لا يقال الامر في الآية التي
اوعد النبي صلعم على ترك النظر فيها فلا حاجة لما قال الشارح بل الاحسن الموجه
ما قال في المواقف بعد ذكر الآيتين وجه الاولين فقد امرنا بالنظر ورتب

في دليل الصانع وصفاته **قوله** والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما
نزل ان في خلق السموات والارض آه ويل لمن لاكها الى آخر الحديث
فقد اوعد بترك التفكر فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب فتعلم
وجوب الآية الثالثة بالوعيد والاوليين بالامر في الاوليين والوعيد
في الثالثة فهل ما ذكره الشارح الاخلاط اذ لا تقريب في دليله لانه قال
الامر للوجوب لانه اوعد فيتجه عليه انه لا تقريب كما قرره لانا نقول الشارح
المحقق قد لاحظ حليلة وهي ان مضمون الآية الثلثة واحد فالامر
لو كان في واحدة منها كان امر في الثلثة والوعيد ايضا في الثلثة لاتحاد
المضمون ولو حذف هذا التقرير ان يندفع منه اعتراض صاحب المواقف
حيث قال وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال الامر لغير الوجوب
فالشارح لاحظ ان المضمون واحد فالوعيد على الواحد وعيد على الكل فالامر
قد صار للوجوب فلهذه الحليلة جمع الشارح بينهما ولم يتفطن بعض المحشين
لهذه الدقيقة فاورد اعتراض صاحب المواقف بعينه في هذا المقام
وانت تعلم انه ثمة توجه اذ هو افرد كل واحد من الامر والوعيد بخلاف
هذا المقام فانه جمع بينهما فبل يجوز ان يكون للتهديد فلا يتم الوجوب وفي نظره
شايع اقول الظاهر من الوعيد عدم التهديد والظاهر يكفينا ان المسلك ظني على
ما صرح به في المواقف غايته ان يكون احتمال الوعيد للتهديد
وجها آخر لكونه ظنيا كما ان صاحب المواقف عد احتمال الامر
لغير الوجوب من انه الستحباب وغيره وجها لكونه ظنيا وما يكفينا
من النكتة حليلة ليس بشيء لانه مبني على ان يكون المسلك قطعيا لكون
الامر قطعيا بواسطة المقارنة للوعيد والوعيد يحتمل التهديد فلا يكون المسلك
قطعيا لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب ولا وعيد على ترك آه اي لا
وعيد عليه لو لم يكن محمولا على التهديد يبقى ههنا بحث وهو انه يجوز ان يكون
ان ينظر الى آثار رحمة الله وما في السموات والارض ليستدل بها على وجود
الصانع وبعض صفاته من العلم والقدرة والارادة فلا يتم التقريب لان

لان المدعى الوجود مع جميع الصفات الآن يقال المراد بالنظر النظر الكامل والنظر
الكامل هو ان يقول لها صانع موجود ومتصف هو بجميع صفات الكمال منزه
عن جميع سمات النقص فيشمل الصفات الحقيقية والسلبية والاضافية
قوله على معرفة الله تعالى آه ههنا مقدمة وهي قولنا على ان النظر لا ان
المعرفة بالوجوب لا المعرفة بالنظر والواجب المطلق كالصلوة والواجب
المقيد كالحج والزكوة فمقدمة الواجب المطلق واجبة وهي ههنا الوصف
مثلا ومقدمة الواجب المقيد ليست بواجبة كالاستطاعة والنصاب
قوله ويمكن اثباته على مذهب يعني بدليل عقلي فلا يرد ما سبق ايضا على
مذهب الاشاعرة فان ذلك الاثبات انما هو بدليل نقلي وهذا
بالعقلي **قوله** فان قلت آه حاصله ان دليلكم وان دل على مدعاكم من وجوب
النظر لكن عندنا ما ينافيه وهو ذهاب الائمة **قوله** ولعل الحق المحقق
آه يعني ان قولهم النظر واجب شرعا الظاهر يوهم الكلية اي واجب على كل
واحد من المكلفين وتحقيق المقام بانه ليس كلية فمن كان مستغنيا بفطرته
عن النظر آه والظاهر انه تمثيل والا فمن كان مستغنيا بفطرته عن النظر في الكل
هو ايضا كذلك وفيه قصور من وجه آخر وهو ان النظر واجب على من هو
قادر عليه حتى يخرج البليد ايضا عن الكلية فلو تعرض له لكان اصوب وبهذا
ايضا يندفع ما في المواقف من انه يجوز ان يكون بالالهام فان صاحب
الالهام مستغن عن النظر بالالهام ويحتمل ان يكون قوله ولعل الحق اعتراضا
على قوله فانها ليست بديهية بلا ريبة يعني جزمت بانها ليست
بديهية بالكلية وليس كذلك بل الحق ويؤيده ذلك انه اقتصر على بعض
الصفات وآخره الى هذا المقام ولو كان تخصيصا لناسب ان يأتي
في اول البحث ويحتمل ان يكون تشنيعا على القوم بانهم اطلقوا القول
بوجوب النظر وليس كذلك بل لا بد من التقييد يعني ان النظر واجب
بهذا الطريق فلا يرد عليه اعتراض لانه لو كان واحد مستغنيا عن النظر في
وجوب الوجود لم يكن واجبا وكذا غيره من الصفات **قوله** وجزم على نحو

آه ولعمري ان ائمة زماننا هذا عصاة لسبب الاخلاء بهذا الواجب قيل
ان اراد بالعوام عوام المسلمين فلا وجه لقوله كلفوهم او لا بالاقرار لانه
خصه الاقرار فيما سيأتي بالمكلف لا المسلم وان اراد بالعوام المطلق
فلا وجه للاقرار قلت هذا الكلام مخبوط لانه ما جزم بانه في حق المسلم ما عدا
الاقرار متعين بل قال يحتمل الخلاف المذكور ولو كان مطلق المكلف
فيحتمل الخلاف ويحتمل الاقرار وكذا اورد لفظ الاحتمال فهو ما جزم بالاقرار لا
يقع في حق المسلم بل قال يحتمل الخلاف المذكور ولو كان مطلق المكلف
فهو الاقرار بلا احتمال **قوله** ولما توقف على النظر آه قيل التوقف على النظر
غير مسلم بل قد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام اقول اراد التوقف
بالنسبة الى من لا يحصل عنده الا بالنظر ولا شبهة ان الالهام ليس طريقا
عاما بقرينة قوله فيما بعد فمن يكون مستغنيا بالفطرة عن النظر لا يجب عليه
النظر وهذا المحشي قد غفل عنه مع انه قد انتحله كلام المواقف والجواب الذي
ذكرنا يظهر من كلام المواقف لعرضه انتحال السؤال بلا جواب ليس الا شر
صرف في نظر العوام **قوله** فان قلت معارضة وقوله قلنا منع فهو موجه
بحسب اداب المناظرة فما قيل من ان قوله فان قلت منع له في الجواب
في محل المنع وقوله ولئن سلم غير معقول كلام خال عن التحصيل حاصله انه
دعوى بديهة لا ينافي وجوب اذ ما ادعينا ان النظر واجب على جميع الاشخاص
قوله غايته آه اشارة الى جواب الشبهة العاشرة من الاشتغال بالكلام
بدعة **قوله** والتحقيق آه حاصله ان القصد غير اختياري ولا يلزم الشر لكنه
يرد عليه انه لا معنى لكون الواجب غير اختياري لكن لا يذهب عليك
ان غرض الشارح المحقق من هذا الكلام اعتراض على من قال بوجوب القصد فقال
قلت على ما ذكروه يعني ان ما ذكروه من كون القصد واجبا يلزم ان يكون القصد
واجبا والواجب لا بد ان يكون اختياريا فعلى ما ذكروه يلزم التسلسل على التحقيق
فان التحقيق ان القصد ليس اختياريا ولا يلزم التسلسل فحاصل اعتراضه انكم
قلتم باختيار القصد الذي ادعيتم وجوبه على ما هو مقتضى الوجوب لزم التسلسل ولو

ولو قلتم بعدم اختياريته على ما هو التحقيق لا يلزم التسلسل لكن لا معنى للوجوب
وبالجملة وجوب القصد لا يخلو عن اضطراب تام وتحقيق المقام يطلب من
رسالته المعمولة لاثبات الواجب وصفاته المشتهرة بالرسالة الجديدة
للشارح المحقق وكذا من شرح المواقف **قوله** والحق عندي آه انما قيد بقوله عندي
لان الحق عند بعضهم غير هذا كما يشعر بقوله قبل الخوض حاصل محاكمة ولي ههنا
محاكمة اخرى اقرب الى الصواب من المحاكمة الاولى وهو انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فان كان
الموقوف القريب فهو المعرفة وان اريد الاعم فان كان الموقوف عليه القريب
فهو النظر وان كان البعيد فهو الجزء الاول وان كان الابعد فهو القصد وانما
قلنا اقرب فيشمل المذاهب الاربعة ويؤيد ما قلنا ان صاحب المواقف
قال ان النسخة التي فيها المحاكمة بين ثلثة مذاهب احسن من النسخة
التي فيها المحاكمة بين المذهبين **قوله** قال الاعرابي آه اشارة الى ان الدلائل
الاجمالية كافية وان المذكورات دلائل اجمالية عندهم وكانوا يتبعون يثبتون خ
هذا الواجب بتلك الدلائل من غير تفصيل صغرى وكبرى ونتيجة فعلم ان ذلك
كاف الاعرابي قد استدل بالايات الافاقي وهما بالايات الانفسي **قوله**
واحطت باساليب الكلام لا يخفى على ذوي الافهام ما فيه الابهام وحاصله
ان النظر واجب عيني وواجب على الكفاية الاول على العوام والثاني على
العلماء الاعلام **قوله** لا الاقتسار آه لا يخفى ما في هذا المقام من الاضطراب العام
ولعلك تقول ان معنى قوله فتفسح يعني نفس الكل او المشروط الى التكليف او
انه بمعنى فتفسح اي قصوره وتخصيص لانه تكليف بالمحال **قوله** وبه تقدم المجاز
والمجرور للحصر ولا يرد النقض بالالهام وامثاله لما مر **قوله** والنظر فعل اختياري
مراده ان تعريف المعرفة المذكورة للتوليد لا يصدق على النظر والمعرفة فان النظر
وان كان فعلا اختياريا لكن العلم من احد المعقولات الثلث ولم يقل احد
انه من مقولة الفعل فاجاب بقوله فلعلهم ارادوا بالعلم ههنا الاثر المترتب
عليه فقوله فلعلهم توجيه لكلام المعتزلة حتى ينطبق تعريفهم على ما نحن بصدده

قوله وهو ان يصدر عن الفاعل آه قيل بهذا التعريف يصدق بظاهره
على افعال الله تعالى فيمكن ان يوجد التوليد فيها آقول المراد بالفاعل القدر
يرشدك الى ذلك تقسيم المعتزلة الافعال الاختيارية للعبد الى قسمين ما
بالمباشرة واما بالتوليد حيث قال التفتازانی فی شرح العقايد قالوا آه وكذا
السيد الشريف مثله فی شرح المواقف على انه لا فساد فی ان يكون فی افعال
الله تعالى توليد قوله والنظر فعل اختياری توطئة للاعتراض وكون النظر منه
اختياريا انما يتم على مذهب المعرفين للنظر بالترتيب واما على رأی القدماء
فلا لكن غرضه ان العلم لا يكون من مقولة الفعل اصلا والنظر يكون منه ولو على مذهب
ويكفی ذلك فی توجيه كونه فعلا اذ موجه التعريف مانع لكن يرد عليه ان العلم
عند المحققين يكل مقوله عين تلك المقولة فعلى بعض تلك الاحتمالات يكون
العلم ايضا فعلا قلت بينهما فرق بعيد فانه يكون جميع افراده والنظر جميع افراده
فعلا على ان فی كونه فعلا سواء كانت ترتيبا او مجموعا من الحركتين بحثا
يفهم من حكايته مولانا على حاشية شرح المطالع قوله بالفعل لا يلايم مجاز مجلد
بل هو نص فی المجاز المرسل الا ان يقال بمدخلية الفعل فی مثله وقد جوزوا
المجاز فی الحذف حيث قال فی حاشيته يحتمل ان يراد بالاسلام اهله
على طريق المجاز فی الحذف او مجاز مرسل واعترض عليه بعض المحققين قوله
وههنا مذهب آخر آه فيه انه ليس مذهب آخر بل راجع الى مذهب
الفلاسفة الا ان يقال ان الامام يقول مع ذلك بالاختيار وهذا الاعتراض
هو الذی اشار اليه صاحب المواقف حيث قال لا يصح هذا المذهب
وغرضه الاعتراض على الامام بانك اشعری المذهب وهذا المذهب مصادم
قاعدتين من قواعد الاشعری احديهما اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وثانيهما كونه قادرا وغرض السيد توجيه كلام الامام ورد الكلام المانع
بان مذهب الامام لا ينافی القاعدة الثانية اذ القادر ما يصح منه الفعل
والترك فانه يصح منه الترك بواسطة ترك الاسباب فی هذا القدر كاف فی القدرة
لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء فينافی القاعدة الاولى من الاسناد

الابتدائی

الابتدائی فيكون هذا توليدا فی افعال الله تعالى كما تقول المعتزلة فی افعال
العباد بالتوليد قوله قلت حاصله انه كما لا ينافی الاختياری لا ينافی
الاستناد الابتدائی فان العلم ليس بمتولد عن النظر بطريق التوليد فی
افعال الله تعالى بل العلم مستند الى الله تعالى ابتداء كما ان النظر مستند اليه
ابتداء لان النظر مستند اليه ابتداء والعلم متولد من النظر فان العلم قد صدر
عنه بطريق الاختياری توجيه ارتباط وقوله واعلم وقوله قال الامام قوله
قلت لا يخفى دقة لعل وجه ارتباط قوله واعلم هو انه لما حقق ان مذهب
الشيخ الاشعری انه لا ينكر اللزوم بين الاشياء الى آخر ما حققه يكاد ان يذهب
الوهم الى انه لا فرق بين مذهب الاشعری وتحقيق الحكماء لاشهورهم
فاشار الى الفرق بينهما بقوله واعلم آه ووجه ارتباط قوله قال الامام
انه ايضا موئيد لان مذهب الحكماء ذلك فهو عطف على قوله وقد صرح
به فی الشفاء يعنی ان الامام ايضا صرح بما صرح به فی الشفاء فی تحقيق مذهب
معنی قوله قلت هذا ما ذكرنا من انه تحقيق مذهب الفلاسفة يعنی انه ايضا
موئيد لكلام الشفاء يعنی ان الامام نطق ايضا بمثل ما نطق به الشيخ فقوله قلت
على هذا التحقيق لا تشنيع على الامام كما يفهم من كلام بعضهم قوله واثباته
للحركة السرمدية آه جسم كان سائلا سئل ان الامام اشعری فكيف يثبت
الحركة السرمدية قوله لكنهم آه دفع لما يكاد ان يتوهم من انه لا يبقى بين
مذهبهم ومذهب الاشعری فرق وللفرق وجه آخر وهو انهم يقولون بطريق
الاختيار كذا ذكره الشريف فی حواشی شرح حكمة العين لكن الشارح لم يلتفت
اليه لانه ستحقق ان مذهب الفلاسفة ايضا الاختيار اقول لا يذهب عليك
ان ما سيذكره عين الايجاب فان قلت هذا التحقيق مناف لقولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولقولهم الله بسيط من جميع الوجوه ولقولهم
بالعلة التامة البسيطة من جميع الوجوه اقول المذكورات كلها من فروع
المشهور لا التحقيق قوله يدعون الشارح اقول بل هو ظن انه لا طريق
الى العلم سوى الحس فان ذلك المنفی ايضا ليس محسوسا قوله فی الالهيات

اقول لا يذهب عليك ان دليلهم لا يختص بالالهيات بل يجري في غيره فانه
عندهم ان النظر لا يفيد العلم فيما سوى الحسابيات والهندسيات فدليلهم يجري
في الطبيعيات بل في ساير العلوم سوى الحسابيات والهندسيات الا ان يقال
وجه التخصيص ان الكلام في الالهيات ثم يقال التقريب ايضا قريب حيث هو
اقرب اليه من حبل الوريد قلت ذلك بمعنى آخر للقرب قوله سوية اي نفسه
الناطقة يدل عليه قوله فيما بعد عن معرفة نفوسهم لو كان ماديا فمعنى القرب ظ
ولو كان مجردا فليس القرب الا باعتبار التعلق قوله من حيث الكنه اي من حيث
التصور قوله وانها جوهر او عرض اي من حيث التصديق باحوالها فلا يرد ما قال
انه كيف تتعارض الادلة مع ان المراد بمعرفة النفوس هي المعرفة من حيث التصور
لا التصديق فان المراد بمعرفة النفوس اعم من التصور والتصديق والمراد
من الادلة الموردة على التصديق باحوالها من كونها جوهرا او عرضا مجردا
وماديا قوله قلت مشتمل على ثلث نقوض تفصيلي على ثلث مقدمات معينة
قوله على انه لو تم لدل على نقض اجمالي آه وفيه الهندسيات لا كثرة للخلاف
فيها بل هي علوم متسقة منتظمة فلا يجري الدليل فيها وكانه لاحظ ان متعلق
الهندسيات ابعد من النفس ولم يلاحظ كثرة الاختلاف وعدمه
قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به اي بالاحتياج
لا على عدم العلم بالمعلم على ما هو مدعاهم فحاصله نقض اجمالي معهم فلا يرد
ما قيل النقض مندفع لانهم متفقون على حصول العلم بتعليمه قوله لكان ممكنا
فيكون حادثا في الملازمة بحث قوله لان القدم ينافي التاثير عندهم هذا
منقوض بالصفات الا ان يقال ان القدم ينافي التاثير لان علة الاحتياج
عندهم الحدوث فهو يرجع الى ما سيذكره الشارح من القول بعدم الصفات
ليس معقول قوله وتفصيل آه خلاصة الكلام في هذا المقام ان الوجود
كلي عام تحته خاصان احدهما وجود الواجب لذاته وثانيهما وجود الممكنات
والاول مخصص بسلب الاضافة يعني ان مميزه امر عدمي هو سلب الاضافة
والثاني مخصص بالاضافة يعني ان مميزه وهو الاضافة الى غيره من الماهيات

من الماهيات الممكنة فان الوجود غير الماهيات في الممكنات لا يخفى عليك ان
من جملة محققي المتكلمين المتفقين في ان وجود الواجب هو عينه هو الاشعري
مع انه الوجود في الكل اي في الممكنات والواجب مخصص بسلب الاضافة الى غيره
عنده وفي الكل عين عنده فالتفصيل يستقيم على مذهبه ولو كان المراد بمحققي
المتكلمين غير الاشعري فح يكون قوله ولا عين شيء من الموجودات مستدركا
الا ان يجاب عنه بانه بملاحظة مذهب الاشعري واعلم ان محل النزاع في
هذا المقام ليس هو الوجود العام البديهي فانه غير عند الكل فان الاشعري
وجمهور المتكلمين والحكماء الذين بينهم النزاع في هذا المقام كلهم متفقون
على ان الوجود الكلي زايد فالنزاع انما هو في الوجود الخاص من ان عين الممكنات
والواجب ايضا وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري او عين
الواجب فقط وزايد في الممكنات وهو مذهب الحكماء او زائد في الكل
وهو مذهب جمهور المتكلمين فالمراد به معنى آخر لا الوجود الكلي البديهي وقوله
فيكون النزاع لفظيا كذلك وهذا خلاصة قوله قلت فان خلاصة ان
الكلام في الوجود الخاص الذي هو معنى آخر غير الكلي فبعضهم يقولون عين
على التفصيل السابق من المذاهب الثلثة كيف يكون النزاع لفظيا مع ان
مورد النفي والاثبات انما هو الوجود الخاص قوله من الماهيات الموجودات
باضافتها الخاص وهي الموجودات الخاصة فان الانتزاع للكلي من افراده
والماهيات ليست افراد الوجود بل الموجودات الخاصة افرادها فلا
يناقض قوله المراد بالوجود ما هو مبدا انتزاع هذا المفهوم فانه يفهم
من هذا الكلام ان الماهيات مبدا الانتزاع ومن كلامه الآخر ان
وجوده الخاص مبدا الانتزاع لكن المراد ما ذكرناه فلا منافات ويمكن
ان يكون الماهيات على معناها الحقيقية ويكون الانتزاع منها في بادي
النظر اي الانتزاع منها بالبداهة وان كان الانتزاع بحسب دقة النظر
من صفاتها الخاصة فما ذكرنا من ان مبدا الانتزاع هو الصفات وهو
الكلام الحقيقي وما ذكره من كون الماهيات مبدا الانتزاع هو الكلام

الظاهري الذي يري اي في بادي الرأي فلا ينافي ما سبق من ان مبداء
الانتزاع هو الاثر فانه الاثر عند دقة النظر والانتزاع من قبيل انتزاع
الكلي عن افراده يعني ان ههنا وجودا عاما كليا مشتركا معنويا
متواطئا او مشككا او مشتركا لفظيا هو منتزع من الماهيات باعتبار
وجوداتها الخاصة كالانسان المنتزع من الكثيرين الذين تحته وهو
ظل لها وشبح منتزع منها والاشخاص انما تخصصت بالخصوصيات على ما
صرح به سعد المحققين في حواشي شرح المطالع **قوله** والممكنات اثر الفاعل
اي الوجود الخاص فان اثر الفاعل انما هو الوجود فان الماهيات ليست
مجعولة فان قلت هذا ينافي كلامه السابق من ان مبداء الانتزاع بهذا
المفهوم البديهي هي الماهيات قلت المراد بها صفاتها الخاصة
على طريق المجاز المرسل مجاز الخلف ليكون هذا ويكون انتزاع
الكلي من افراده فان قلت لا يتم ذلك في ماهية الواجب فانها بنفسها
مبداء الانتزاع قلت مبداء الانتزاع فيها ايضا الوجود الخاص غاية
الامر ان الوجود هو عين الذات الواجب وربما يقال لا معنى لكون الوجود
الخاص عين الذات ومغايرة لوجود المطلق فان المطلق جزء من المقيد
اقول ذلك كذلك لو كان المطلق ذاتيا لكن على هذا مذهب الوجود
كلي مشكك والمشكك لا يكون ذاتيا بل عرضي فان الوجود عرضي عام
بالنسبة الى افراده وقيل من المقرر عندهم الوجود معدوم فاذا كان فرد
منه وهو الوجود الواجب موجودا فكيف يكون معدوما **قوله** فان قلت
على مذهب آه يعني لا يبقى نزاع بين الفريقين لان ذاته بذاته مبداء
الانتزاع ذلك فيكون الوجود عين الذات وخلاصة قوله قلت
انهم يبطلون هذا المذهب لانهم يقولون به بطريق التعليل ومن البين
انه لا بد من المغايرة بين العلة والمعلول فالنزاع بين الفريقين باق الذي
يخطر بالبال انه لو كان الوجود زايدا فاذا نظرنا الى الواجب وقطعنا عن
جميع الامور الزايدة لزم ان لا يكون الواجب موجودا وهذا منافي امداد

امداد الشيخ للحكماء **قوله** لا آله الا هو خالق كل شيء آه قيل هذا الدليل
لا يثبت المدعى لان المدعى انه خالق سواه آه اقول يمكن ان يقال انه خالق
كل شيء بالاستقلال ومعنى قوله لا خالق سواه اي بالاستقلال لكنه يصلح
للرد على الاستاذ ولا يكون نصا في مذهب الاشعري الا ان يقال انه لما ثبت
انه خالق كل شيء وبطل توارد العلل لزم المدعى لكنه يرد بعد انه ليس دليلا
مستقلا بل هو دليل بملاحظة ابطال مذهب الاستاذ وفيه ان الشيء بالجوهر
ما دل من غير تعويل لانه يستلزم تخصيص بعض موارد الاتفاق قوله وهو غير افعال
الاختيارية من الاعراض **قوله** قبل ظهور البدع اشارة الى انه اجماع في ذلك
الوقت وكفى به اجماعا **قوله** الجبر المحض آه في العبارة ايماء الى ما
قيل في الفرق بين الاشاعرة والجبرية من ان مذهبهم جبر محض ومذهبنا
جبر متوسط قوله وهذا التقرير اشعار بان ما اورده المعتزلة علينا من الفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار لا يبطل مذهبنا بل مذهب الجبرية **قوله**
ولما بطل وجب آه لا يقال في الملازمة بحث اذ لا يلزم من بطلان مذهب
الجبرية بالبداهة ومن ابطال مذهب المعتزلة بالادلة وجوب اعتقاد
مذهبنا لجواز اعتقاد مذهب القاضي والاستاذ والفلاسفة لانا
نقول يحمل قوله خالق الافعال على ما يكون له دخل في خلق الافعال سواء بالاستقلال
كمذهب الاعتزال او الجبرية ثم لا يبقى غبار على الملازمة **قوله** والمعتزلة افترقوا
فرقتين فرقة ادعت الضرورة وهو ابو الحسين واتباعه وفرقة ادعت
النظرية والحجج لهم على ما صرح في شرح المواقف في شرحه بعينها
الحجج التي ذكرها العلامة التفتازاني في شرح العقايد فاندفع عنه ما اورده
افضل المتأخرين مولانا عصام الدين من انه جعل الدعوى ضرورية وجعله
من حججهم محل نظر لان الذين جعلوا الدعوى ضرورية هو ابو الحسين واتباعه والحجج
ليست لهم على انهم يمكن ان يكون تنبيها في صورة الحجج فكونها في صورتها
استعيرت لفظة الحجة له وله نظاير في الكلام بل ان ابا الحسين في هذه المسئلة
ليست بمعتزلي كما صرح به في المواقف ومن جملة حجج المعتزلة انه لو كان

الله تعالى خالق لافعال العباد لكان هو قائم والقاعد والآكل والشارب
الى غير ذلك تعالى عن ذلك اقول ما بالهم لم يقولوا بعدم خلق الافعال
الغير الاختيارية فانه لو كان هو الخالق لكان هو المرتعش الى غير ذلك
وذكرت هذا الكلام لبعض الفضلاء فتلقاه بالقبول **قوله** واكثر المعتزلة
والمشهور في الكتب ان المعتزلة كلهم فلعله قيد بالاكثر لعدم موافقة
البلخي معهم قد يقال ان الاقدار والتمكين من الله تعالى فلا يكون بقدرة العبد
وحده اقول كانه اراد المبدا القريب لا شك انه قدرة العبد وحدها
عندهم **قوله** والاستناد الى ابي اسحاق ان اراد ان كل واحد منهما مستقل
فساده يخفى على البنان وان اراد انه ليس شيء منهما مستقلا لزم عجز الله تعالى
وبالجملة فمذهبه شنيع الا ان يراد ان الله تعالى مستقل والعبد ليس
بمستقل لكن الله تعالى فوض بمشيته خلق البعض الى العبد فحينئذ لا يلزم ذلك
الفساد اي لزوم العجز لكنه ايضا شنيع قيل ان كان الكسب مخلوق
الله تعالى فلا شيء للعبد وان كان للعبد ثبت ان العبد خالق بعض الافعال
ولا يدفعه ان الكسب امر اعتباري اذ مسئلة خلق الاعمال تعم الاعتبارات
قوله قلت الظاهر اقول فحينئذ يرجع الى مذهب الاشعري ولا يكون مذهبا
مستقلا او يرجع الى مذهب الاستاد لو اريد المدخلية بطريق الخلق
وفيه بحث آخر فانه لو اراد المدخلية بطريق فهو انه خلاف الظاهر من كلامه
حيث قال ان قدرة العبد مستقلة في وصف خلق الطاعة فليس
كذلك اذ لا مدخل لقدرة الله تعالى في الكسب حتى يكون مستقلا وان
اراد ان لهما مدخلا في الخلق فهو وان لم يلزم عليه ما لم يلزم على المعتزلة
لكنه يلزم ح ما يلزم على الاستاد وايضا شنيع فهو والاستقلال في الخلق
متساويان في المحذورية وعلم ان مراد الشارح كلام القاضي ابو بكر الا ان يقال ان
مذهب المعتزلة اشنع حيث يقولون بالاستقلال في الخلق مع
ان هذا احسن وظن الشارح بالقاضي والا فيجوز ان يكون مراد القاضي حينئذ
الاستقلال ويلزم عليه ما يلزم على المعتزلة وانما حكم بانه يلزم عليه ما يلزم

على

على المعتزلة وانما حكم بانه يلزم عليه ما يلزم على المعتزلة ولم يحكم بانه يلزم عليه
ما يلزم على الاستاد لان الاستاد ليس قائلا بالاستقلال
وعلى تقدير ان يراد الاستقلال لا يرجع الى مذهب احد المعتزلة قائلون
بالمذهب الاستاد لانه قال بالمدخلية في كل الافعال لكن يلزم عليه محذوره
في الخلق وعلى تقدير المدخلية في الكسب ايضا لا يرجع الى مذهب الاشعري
من وجهين احدهما الاستقلال في الكسب وثانيهما في الكل الافعال **قوله** قلت
هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء اقول هذا ليس مبنيا على ظاهر كلام الحكماء فان ظاهرهم
ولا لتحقيقهم مع ان كلام الامام يشعر بان المعتزلة متفقون مع الفلاسفة
في الايجاب وليس كذلك على ما هو مصرح به في اكثر الكتب الكلامية ويمكن
ان يحمل كلام الشارح على الاعتراض عليه بان يقول قلت هذا آه معناه انه
لا يصح هذا الكلام على رأي المعتزلة ولا لتحقيق الفلاسفة بل هذا مبني على ظاهر
كلام الحكماء ليس للمعتزلة ولا لتحقيق الفلاسفة ويمكن ان يكون المعنى على ظاهر
كلام الحكماء بناء على تزلزلهم فانهم متزلزلون في تلك القاعدة فيسندون
الاشياء في الظاهر الى غير العقل الفعال كصورة النوعية والمزاج وغير ذلك
كالعبد فيما نحن بصدده او نقول يجوز ان لا يكون على ظاهرهم العقل
الفعال مستقلا بل هو الظاهر من كلامهم فيكون للعبد دخل في افعاله كما ان
لاستعداد في المواد الاخيرة دخل بل قد يكون للمزاج والصورة النوعية
ايضا مدخل فيكون الاسناد الى ماله دخل فلا ينافي الظاهر لا يقال فحينئذ يجوز
ان لا ينافي التحقيق لانه اسناد الى الوسائط لانا نقول وسائط
العبد مبني على المشهور على ما هو المفروض ويمكن الجواب عن تزلزلهم
بانه مبني على المسامحة يعني ان الفاعل بناء على المشهورة وان كان العقل
الفعال لكنه ليس مستقلا فالاسناد الى المزاج والميل والصورة النوعية
مسامحة المشهور كما ان المشهور مسامحة التحقيق والغرض من النقل
من بهمنيار وافلاطون اثبات ان الحكماء قائلون بان الاشياء كلهم
مستندة الى الله تعالى **قوله** وهذا يوصف الاول لا غير قد يتوهم

انه مناف لكلامهم من انه ليس للعقول كمالات منتظرة بل العقول كالمبداء
الاول منزهة عن معنى القوة فلا وجه لقوله لا غير اقول ذلك مدفوع فان كلامهم
ذلك مبني على المشهور وهذا على التحقيق قوله قلت آه فيه ان وجه ارتباطه
بما قبله لايخ عن كدر وهو ان هذا الكلام في الوحدة فقط والكلام السابق
كلام في جميع الصفات قوله كون الشئ منفردا ليس اولى الا ان يقال
المراد كون الشئ بالنسبة الى صفة الكمال منفردا اولى قوله كلام خطابي آه
لعله قال خطابي بالنسبة الى المقدمة الثانية حيث قال والواجب
ان يكون في اعلى مراتب الكمال لانه دعوى من غير برهان فغايته ما يفيده الظن
وقال بل شعري في مقام الترقي بالنسبة الى المقدمة الاولى فان كون
الشئ منفردا مما لايخ عن حدته كما سمعت آنفا قوله واستدل الفريقان
آه المسطور في الكتب المطولة ان هذا الاستدلال للفلاسفة واما
استدلال المعتزلة فهو ما اشير اليه الشارح من قيام الحوادث بذاته او
اثبات القدماء وهو كيف والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء
فبال الاكثر لا يقال يحتمل ان يكون ذلك الاستدلال للمعتزلة خاصة
ويكون هذا مشتركا بينهم وبين الفلاسفة لانا نقول المعتزلة غير قائلين
بمجالية الملازمتين الاخيرين فانهم يجوزون ان يكون الواحد الحقيقي
مصدر الكثرة ويجوزون ان يكون الشئ قابلا وفاعلا معا فقوله واستدل
الفريقان ليس في موضعه وكان ان وقعه في ذلك لتوافقهما في المدعى
قوله وتلك العلة آه قد يقال يجوز ان يكون مجموع الواجب مع الغير
اقول هو داخل في الشق الاخير فان مجموع الواجب والغير غير واجب
ولذا قال القوم المركب من الواجب والممكن ممكن وعلى تقدير ان لا يدخل
فيه فهو مشترك مع الشق الاخير في المحذور ان يصدق ان الغير له
دخل وان اردت ان الواجب فقط له مدخل فهو الشق الاخير قوله
بين المتكلمين كلهم آه ان اراد اطلاق الاسماء فلا يستقيم بالنسبة
الى الشيعة وان اراد اثبات المبادي فذلك وان كان مستقيما

بالنسبة

بالنسبة الى الشيعة لكنه غير مستقيم بالنسبة الى المعتزلة قوله لا اعتبارات
لو كانت من الاعتبارات العقلية فكيف يكون عين الواجب الا ان لازم
ان يكون الواجب اعتباريا الا ان يقال اراد بالعينية سلب الغيرية فليس
الغيرية تصديق باعتبارين كما لا يخفى قوله على نفي الغيرية الاولى
ان يقال على العينية حتى يتميز عن مذهب الاشعري فان الاشعري ايض
قائل بنفي الغيرية فكانه اراد الغيرية على مذهبهم فانه لما نفى الغيرية على مذهبهم
اثبت العينية اذ لا واسطة عندهم بينهما والواسطة انما هي اصطلاح جديد
من الاشعري على ما صرح به الامام الرازي قوله فلا يكون مصدرا للكثرة
وهذا مبني على ظ كلام الحكماء والا فتحقيقهم ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
فيكون مصدر الكثرة وفروع المشهور غير فروع التحقيق ولا يذهب عليك
انه لا يمكن الجواب عن الاعتراض على الشيخ الرئيس بانه يلزم كون الشئ
قابلا وفاعلا معا بانه فاعل من جهة وقابل من جهة اخرى فانه اعتراض
بحسب المشهور وبحسب المشهور المبداء الاول بسيط حقيقي فلا يتغاير
فيه الجهات قوله هو مما اجمع عليه العقلاء كيف اجمع عليه العقلاء
مع ان المعتزلة ينفون الصفات وكذا الفلاسفة بل الشيعة ايض ولعلك
تقول انه لا يلزم من اجماع العقلاء ان يكون زائدا بل كلهم متفقون على انه
عالم وقادر مثلا اما انه عالم بعلم هو عين ذاته ولكن يأبى عنه قوله
فيما بعد والمص واه لم يصرح بزيادة صفاته لكن اشار بقوله متصف
بجميع صفات الكمال فانه لو كان الاشاعرة الى الزيادة لكان ردا
على الحكماء والمعتزلة والشيعة فكيف مجمعا عليه للعقلاء والحاصل
ان بين الاشاعرة الى الزيادة وبين كون هذه المقدمة مجمعا عليه
منافاة بينة والقول بان هذه المقدمة اشارة الى التنزيه لا الصفات
السلبية ومن البين ان الكل متفقون على التنزيهات سوى المجسمة
وكذا القول بان العقلاء مخصوصون باهل السنة بنزل عقلاء غيرهم منزلة
غير العقلاء بعيد جدا ويحتمل التخصيص باهل السنة بناء على ان المجتهد

المتبدع غير معتبر في الاجماع ويرد الاعتراض على تقدير الاشارة الى التنزيهات
وعلى تقدير الاشارة الى مجموع الامرين بالمجسمة الا ان لا يعدهم من العقلاء
والوجه الوجيه في الجواب ان يقال ان هذا على طريق النقل عن ابن تيمية وما
سيصرح به من الاشاعرة هو مرضي الشارح قوله عندنا آه يريد بضمير المتكلم
جميع المتكلمين لكن بظاهره لا يلايم مذهب جمهورهم ولكن ان نقول
علة الاحتياج هو الحدوث اي للحدوث مدخل في العلية سواء كان
الحدوث علة مستقلة كما هو مذهب جمهورهم او جزء كما هو مذهب
بعضهم من ان العلة مجموع الامكان والحدوث او شرطا على ما ذهب
اليه بعض آخر منهم من ان علة الاحتياج الامكان بشرط الحدوث فلا وجه
لما قيل ان علية الامكان بشرط الحدوث فانه ايضا ينافي كون الممكن
قديما فانه ينافي الشرطية قوله وضعفه ظ يعني ان علة الاحتياج
عند المتكلمين هو الحدوث وما ذكرتم من انها لو كانت ممكنة فلا بد
من علة انما يستقيم على مذهبكم حيث جعلتم علة الاحتياج الامكان
فقال المحقق وضعفه ظ يعني ان الحكماء يعلمون انهم يجعلون علة الاحتياج
الحدوث لكن يعترضون على ذلك المقدمة ويقولون لما جعلتم علة
الاحتياج الحدوث وجب عليكم نفي القديم الممكن واما اذا اثبتم
فعلتم قولا متناقضا مع انه لا تطرد قاعدتكم قوله متناقض في نفسه
اي قدم الصفات قوله متناقض في نفسه اذ لما كانت ممكنة فاحتياجها
الى الموصوف بديهي فيناقض قاعدة عدم الاحتياج يعني ان محمول
هذا القول وموضوعه متنافيان فهذا قول متناقض في نفسه ومناقض
لثلث قواعد على ما نفصله في الحاشية الآتية وهذا اشكال
قوي يرد على المتكلمين المثبتين للصفات القديمة وربما يقال انه يجوز
ان يكون مرادهم من كون علة الاحتياج الحدوث هو الحدوث الزماني
فلا ينافي قدم الممكن اقول ذلك ذهاب الى مذهب الحكماء من اثبات
الحدوث الذاتي واما المتكلمين فلا يثبتون الا الحدوث الزماني

وهذا

وهذا اشكل مما قال في شرح العقايد من ان قدم الصفات ينافي قولهم
ان كل ممكن حادث ثم قال ولو كان المراد بالحدوث الحدوث الذاتي
فهو يخالف اصطلاحهم فانهم لا يثبتون الحدوث الذاتي بل الزماني
فقط وفي كلام الفاضل الشرواني ما يمكن التفصي عن هذا الاشكال حيث
قال في مفتتح الالهيات لا خفاء في ان جزم العقل بكون الشيء حادثا او
ممكن حكم بان له موثرا سواء علم ان علة الاحتياج الى الموثر الامكان
او الحدوث او لم يعلم فالحق ان الحكيم مع حكمه بان علة الاحتياج
الى الموثر الامكان وحده يصح ان يستدل بالحدوث على الاحتياج
الى الموثر وان المتكلم مع قوله بان علة الاحتياج احد الامور الثلثة
لا الامكان وحده لجواز ان يستدل بالامكان وهذه عليه فالقول بان
الاستدلال بالامكان او الحدوث عليه يتوقف على ان يكون علة
الاحتياج عنده احد الامور المذكورة كما يفهم من قوله بناء على ان
علة آه ليس على ما ينبغي انتهى كلامه ويظهر منه انه يجوز للمتكلم ان يقول
علة الاحتياج في الصفات الامكانية فيما عداها الحدوث قوله
يخالف لما اجمع العقلاء آه قيل ان العقلاء اتفقوا على انه متصف
بصفات الكمال ولم يتفقوا على انها ليست من الغير بل يجوز ان يكون
تلك الصفات من الغير اقول ان من جملة صفات الكمال ان يكون كاملا
في نفسه مستكملا بغيره وههنا اعتراض مشهور بعلم الله تعالى قال الامام
لو اجتمع جملتهم لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وانت
تعلم انه ايضا شنيع جدا فالوجه في الجواب ما اختاره المحقق الدواني
في رسالة خلق الاعمال واقول في دفع هذا ذلك الاشكال ان العبد
لا يعلم معلوم الله تعالى اي طرف من الوجود والعدم فهو يصرف اختياره
الى الفعل وح لا يرد عليه شيء وهذا احسن مما حققه الشارح في رسالة
الخلق الاعمال ولا حاجة الى الامر الشنيع الذي ارتكبه هشام من ان

من انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها **قوله** من حيث كونه تخصيصا
آه ويلزمهم تخصيص ثلث قواعد الاولى ان كل ممكن حادث والثانية
ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والثالثة ان كل ممكن مستندا
الى الله تعالى بالاختيار **قوله** للقاعدة اراد به الجنس فيشمل القواعد
الثلث **قوله** غير متصور والا لزم ان يكون حادثا **قوله** ولا محذور
من حيث كونه تخصيصا وقوله فالعقل تخصيص بينهما شائبة منافات
فافهم **قوله** استدل القائلون بالغيرية آه فيه ان الاستدلال بالنصوص
ليس للقائل بالغيرية فقط بل القائلون بانها لا هو ولا غيره ايض
يستدلون بتلك النصوص فهذا وان يقيدهم في مقابلة الحكماء ولا يفيد هم
في مقابلة الاشاعرة لا يقال المراد بالقائلين بالغير هم المخالفون للعينية حتى
يشمل الاشاعرة لانا نقول قوله بعيد هذا واستدلوا القائلون
بانها لا هو ولا غيره آه يأبى عنه **قوله** بان الشرع والعرف آه
فيه ان هذا يخالف دعويهم فان دعويهم مقتصرة على الصفات القديمة
وهم يعترفون بمغايرة الصفات الحادثة والذات وما ذكرناه ناظر
الى جميع الصفات يرشدك اليه قوله مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته
اي صفات زيد يعني ان صفات زيد ايض لا تغاير الذات مع انها
حادثة فلعله اطلع على دعوى لهم في مطلق الصفات لكنهم لم يعرفهم
للغيرين من جواز الانفكاك مشعر بان الصفات الحادثة مع الذات
من الغيرين **قوله** بان نفي العينية بديهي ودعوى البداهة في محل النزاع
غير مسموع سيما قد ذهب اليه جميع من العقلاء **قوله** نفي غير المنفي وهو
لا يخلو عن شوب كانه اراد بالمنفي المنفي الظاهري الذي دخل عليه النفي
وان كان مثبتا ولفظ معرفة باللام وترك اللام سهو من قلم الناسخ **قوله** في غير
او عدم وربما يقال انا نفرض مجردين قديمين فالتغير الى التجرد والعدم لا يفيد
لانه ليس حاسما لمادة الاشكال بالمجردات اقول هذا النقض كالنقض
الذي اورده الخيالي بالالهين لكنه يدفعه الجواب المشار اليه بقوله

قلت

قلت كانه يدفع النقض بالجسمين القديمين وبالالهين المفروضين لكن
بقي ان يقال انه لا حاجة الى تغيير التعريف ولا تعويل عليه بل التعويل
انما هو على قوله قلت النقض غير وارد آه يعني ان مادة النقض في التعريف
ينبغي ان يكون من المحققات وبه اندفع النقض ايض بالالهين المفروضين
قوله بل القدماء فلا نقض اقول يمكن ان يعرض جسمان قديمان بينهما علاقة
وح لا يمشي عليه الجواب الاول من ان مادة النقض آه فانه بعد تسليم
ذلك لا شيء من الجوابين الاخيرين بسوط الا ان يقال ان الجسمين لا يكون بينهما
علاقة اللزوم بل علاقة اللزوم تكون بين ذات وصفة او يقال انا
نلتزم ان الجسمين المفروضين كذلك لا يكونان غيرين كما قال فان
علاقة اللزوم هي التي تنافي الغير **قوله** على التعريف المختار الظ
انه اراد به المغير اليه فان لفظ الانفكاك انما هو فيه لا في الاول وان كان
الاول ايض مشتملا عليه معنى ولفظ المختار ايض يشعر به ويحتمل ان يراد به
من التعريف المختار الاول بناء على ان الاعتراض مدفوع **قوله** لامتناع
عدم الباري فيه ان عدم الباري وان كان ممتنعا لكنه ينفك في التحيز
فهذا الدليل لا يثبت المدعى فان الكلام انما هو في التعريف المغير اليه
ويكفي فيه الانفكاك في التحيز بل نقول بتصور انفكاك الباري عن العالم
في التحيز وكذا العالم في التحيز او نقول ان العالم ينفك عن الباري عنه
في التحيز الا ان يقال انه ليس بشيء لانه ليس على وتيرة واحدة كالتعريف به
كلام المواقف ويمكن الجواب بان المعنى من الانفكاك في التحيز هو ان يكون
لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر ولذا اورد القوم بعد زيادة قيد الحيز النقض
بالالهين المفروضين مع انه يصدق عليهما انهما منفكين في الحيز بمعنى انه
لا حيز لهما اذ الانفكاك في الحيز مفهوم اعم من ان لا يكون له حيز او كان
حيز لكنه يكون مغاير الحيز الآخر لكن الثاني هو المتبادر دون الاول **قوله**
واجب عنه آه فيه انه مع هذا الجواب ايض يرد النقض بالعرض ومحله
الخاصة على ما صرح به التفتازاني فهو غير حاسم لمادة الاشكال **قوله**

ولا يجوز مثل ذلك آه وربما يقال يجوز ان يتعقل وجود الموصوف بدون
وجود الصفة وكذا الجزء بدون الكل الا ان يلاحظ قيد الحيثية اى الموصوف
من حيث هو موصوف وكذا الجزء من حيث هو جزء وح لا حاجة
الى هذا الجواب والحاصل انه ان لم يلاحظ قيد الحيثية لا يتم الجواب
ولو لاحظ فليكتف به من اول الامر **قوله** لا يستلزم عدم احدهما اى
عدم كل واحد منهما عدم الآخر لا عدم احدهما التعين حتى يستقيم
الكلام قد يقال هذا التعريف عين الاول اقول هذا غيره اذ في لاحظ
الاستلزام دون الاول وربما يقال ان في الاول ايضا الاستلزام بلا لاحظ
الجواب لكن لا يخفى انه بعد الاشياء التي يعتبر فيها الاستلزام بخلاف
هذا فان الاستلزام فيه صريح **قوله** بل جميع اللوازم والملزومات
آه فيه ان هذا يشعر بان اللوازم والملزومات من افراد الغير مع انه
ينافي ما سبق من قوله فان علاقة اللزوم آه على المهملة لا يجدى
نفعا فانه قال بل جميع اللوازم آه الا ان معناه ان جميع اللوازم والملزومات
تبقى خارجة مع ان بعضها من افراد الغير فح يفيد حمل تلك القضية على
المهملة دقيقا ويجئ التام حقيق بقى ههنا بحث وهو انه قال هناك
فان علاقة اللزوم هي التي تنافي الغيرية بطريق الحصر مع ان الكل
والجزء لا يكونان غيرا عندهم فعلاقة الجزئية والكلية ايضا تنافي الغيرية
عندهم الا ان يقال انه لا يخلو مادة عن اللزوم حتى الكلية والجزئية غايته انه
لزوم اهل العربية لا اللزوم الذي هو مصطلح ارباب المعقول الا يرى ان
ارباب الاصول يقولون بالدلالة الالتزامية ويريدون بها ما عدا
المطابقة وحاصله ان التعريف ح وان كان مانعا لكنه غير جامع لخروج
بعض افراد المعرف وهو اللوازم والملزومات والصانع مع العالم
قوله فلا يرد الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم والملزوم
واللازم ومن ههنا يعلم ان غرضه من قوله واللوازم آه اعتراض لا تحقيق
المقام **قوله** عين الاشارة الى الآخر قد يقال ان الاشارة

لا الصفة عين الاشارة الى الموصوف اقول ذلك كذلك لو كان
المراد بالاشارة الاشارة العقلية او الاعم منها ومن الحسية لكن المراد
من الاشارة الاشارة الحسية فلا يرد ذلك والذي يدل على ان المراد
من الاشارة الاشارة الحسية قوله او تقديرا فان التقدير انما ذكر لدخول
صفات الله تعالى فانه لا اشارة حسية تحقيقا فيها لكن فيها اشارة
حسية تقديرية فانه لو فرض انها تكون مشارا اليها بالاشارة الحسية
لكانت اليها عين الاشارة الى البارى تعالى ولو اراد الاشارة العقلية
لا احتاج الى قوله او تقديرا فان الاشارة العقلية فيها تحقيقي لا
تقديري **قوله** ولا باس به آه حاصله ان التعريف وان كان
بالاعم ولا يكون مانعا من دخول الاغيار لكنه ليس بمضر لانه لا يخدش
ما نحن بصدده لا ان مراده انه لا باس به لكونه من افراده على ما توهم
بعضهم منادى فساد ذلك التوهم تعليله بقوله لان الغرض منه اه صريح
فيما ذكرنا ولو كان المراد ما ذكره لقال بدل قوله فان الغرض آه فانه
من افراد المعرف **قوله** لان الغرض منه الاحتراض آه فيه انه لا احتراز
عن تعدد القدماء وكانه اراد الاحتراز عن تعدد القدماء المتغايرة فيه
ان المقصود نفي تعدد القدماء المتغايرة وهو تترتب عليه **قوله** وما نقل
كانوح واراد على قوله ولا باس به تقريره انك تقول لا باس به اى
بدخول الجزء والكل في تعريف الغير مع انه لا يقول به احد سوى جعفر بن
الحارث وعد ذلك من جهالاته فكيف تقول في حق قول عد
صاحبه جاهلا انه لا باس به فاجاب بقوله لا يصح للتعويل عليه
لكن لا يذهب ان الكل والجزء ليس من افراد الغير حقيقة بل هو قال لا باس
اى بكون التعريف اعم ولا يكون مانعا لانه داخل في المعرف **قوله** قال الامام
مراد الامام ان النزاع لفظي **قوله** وهو نفي لزوم تعدد القدماء فانه مع
هذا ايضا القدماء متعدد نعم لو كان عينا لم يتعدد ولكن لا يذهب عليك
ان اراد نفي لزوم القدماء مطلقا فذلك لا يترتب عليه وان اراد

ان الغرض نفي لزوم تعدد القدماء المتغايرة فذلك يترتب عليه لظ
ان الغرض هو الثاني وهو يترتب عليه ويمكن ان يكون مراده انه لا يترتب
عليه اي لا يتوقف فانا لو فرضنا انها متغايرة فانها صفات
والمح هو تعدد الذات فظهر انه لا يتوقف على اصطلاح الاشعري
كما لا يخفى قوله بناء على انها لا هو ولا غيره فبل ان الجواب يتم بقوله
ولا غيره فلا دخل لقوله لا هو فيه وربما يجاب بانه انما اتى به لئلا
يتبادر الوهم الى العينية قوله لاثباتهم قدماء مستقلة قد يقال الكفر
لا يلزم من اثبات تعدد القدماء اقول انهم يثبتون بطريق الشركة
على ما نطق به القرآن الكريم من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
فهم يثبتون بطريق المعبودية قوله اما سمعا اي الدليل السمعي عام يثبت به
جميع مواد العلم وربما يقال ان الدليل العقلي خاص لا يفي باثبات جميع المواد
فان الافعال المتقنة بعض اقول افعال الله تعالى كلها متقنة كما يشهد به كلام
المواقف قوله كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا آه ربما يقال انه لا يصلح
شاهدا لما نحن فيه لانه ليس الكلام في انه الحق بل في علمه اقول كانه اراد
الحق من جميع الوجوه قوله فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري
وربما يقال انها لا تخرج الكسب فانها كالعبادة كما صرح به المولى الخيالي
وغيره من الفضلاء فكما ان خالق الافعال المتقنة يعلمها فكذا كاسبها
فانه لا يتصور الكسب بدون الشعور كما انه لا يتصور الخلق بدونه فان
الافعال الاختيارية مسبوقة بالشعور قوله ولا يراد آه حاصل الايراد
نقض اجمالي وقوله يصدر عنها مقدمة وهناك مقدمة اخرى مطوية هي
قوله مع ان علم لها بها فالجواب الاول منع للمقدمة الاولى والثاني
للمقدمة الثانية قوله وغير ما يحتمل ان يكون متعلقا بالمضاف اي
غير البيوت وبالمضاف اليه اي غير النحل قوله وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة توطئة للرد على المشنعين على الفلاسفة بانهم كفروا في هذه
المسئلة قوله واشتهر عنهم اشارة الى مشهور غلط يعني اشتهر

عنهم

عنهم لكنه ليس بتحقيقهم قوله الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او متشكلة
وهذا احسن مما سيأتي من قوله وكالجزء المتغيرة آه وايضا من قوله موضوعا
للتغير لايهام اختصاصها بالمتغيرة قوله وكان الجزء الاول الجزئي
المادي او المتشكل حتى يعم الكل فان الافلاك ليست من الجزئيات المتغيرة
لا يقال ان الجزئي المتغير ليس معلولا له بالذات لانا نقول كلامهم يشمل المعلول
بالذات كما هو التحقيق او بالواسطة كما هو المشهور حيث قال في المواقف
بوسط او بغير وسط قوله موضوعا للتغير الاولى ان يقول للتغير او التشكل
حتى يعم الكل فانه موهم بان تخصيص الجزئي بما عدا الجزئيات المتغيرة كاف
مع ان الكلام في مطلق الماديات ولو اكتفى بالتشكل بان يقال موضوعا
للتشكل لكفى فان المانع في الجزئيات المتغيرة شيئان احدهما التغير
وثانيهما التشكل اما في الجزئيات المتشكل فمانع واحد وهو التشكل
فظهر ان التشكل عام في الكل ويمكن ان يقال ويكفي ان معنى قوله موضوعا
للتغير مثلا ولذلك قال الاولى قوله فالصواب هذا من تتمة كلام
شارح الاشارات اعلم ان في هذا المقام اعتراضين على الفلاسفة
احدهما ان يكون تخصيصا للقاعدة العقلية وثانيهما انه يلزم عليه تعالى
الجهل وقوله فالصواب انما يدفع الاول لا الثاني اما الاول فلان القاعدة
لا تشملها فلا يحتاج الى الاستثناء بخلاف القاعدة الاولى وهو
طريق العلية والمعلولية فانه يشملها واما الثاني فلانه قد اعترف
بان ادراك الجزئيات لا يمكن الا بالالة والله تعالى منزه عنها فلا يعلم
الجزئيات قوله من حيث هي متغيرة آه انما قيد بقوله من حيث هي
متغيرة لانه من حيث انها تعلم بالوجه تدرك بالعقل قوله بصورة
يتصور بها آه اشارة الى العلم الكسبي وقوله او يستحضر بها اشارة
الى العلم البديهي كما في صورة التعريف اللفظي قوله وذلك الوجه بهذه
النسخة لا معنى لها بل النسخة الصحيحة هي التي فيها كذلك قوله متأخر عن
نفس تلك الجواهر آه اي يكون متأخرا بالذات فيكون الواجب في علمه

محتاجا الى تلك الجواهر فيكون مستقلا بغيره لا بالذات وذلك شبه نقص
تعالى وتقدس **قوله** ليس مستقيما على اصول الفلاسفة فيه ان هذا بنا في كلام
الشارح ولو كان صح الزم ان لا يعلم الله تعالى الجزئيات المادية الا ان يقال
ان مراده انه لا ترتسم الجزئيات المادية على طريق العلم الجزئي لا العلم الكلي
الا انه لا يلزم ان يكون مراده ذلك بل الظاهر ان مراده من قوله كانت جميع
صور الموجودات الجزئية والكلية آه ان الجزئية معلومة له بالعلم الكلي الا ان
يقال اي العلامة الطوسي لم يطلع على هذا بل سياق الكلام يدل على ما اشتهر
عنهم والمشهور عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية ويؤيده انه قال سابقا
على وجه التشنيع على العلامة حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم
آه ويفهم منه ان العلامة الطوسي لم يطلع على تحقيق مذهبهم فمعنى قوله ليس
مستقيما على اصول الفلاسفة اي على ما هو مشهور لا بناء على تحقيقهم لان العلامة
على انه لا يعلم الجزئيات والا فلا معنى لتشنيعه عليهم **قوله** فاذن لا يكون
صدور المعلول آه والثاني باطل لانه خلاف مذهبهم اقول لو بنى الكلام
على ما هو المشهور من مذهبهم من الايجاب لا يلزم الاعتراض الثاني فلم لا يجوز
ان يكون المحقق بنا عليه لا على التحقيق فلا يخلو الحال لانه اما ان يكون كلام
الشارح للاشارات على تحقيق مذهبهم او على ما هو مشهور مذهبهم فلو حمل
على الاول لا يرد الاعتراض السابع لكن يرد الثامن ولو حمل الثاني يرد السابع ولكن
لا يرد الثامن ولو حمل هذه المسئلة على التحقيق وعلى ذلك المشهور
لكان تحكما لكنه يمكن ان يقال ان المحقق اطلع على تحقيق الحكماء في مسئلة
الايجاب والاختيار وفي مسئلة العلم بالجزئيات لم يطلع على التحقيق
فح يكون له وجه **قوله** فان قلت آه يعني انه كما يلزم المحذور على ذلك
التقدير يلزم المحذور على تقدير الاختيار ايضا لكن لا يذهب عليك ان
اعتراضه لا يندفع بقوله قلت الملخص آه بل الجواب الحاسم لمادة الاشكال
انما هو قوله قلت قد سبق آه ان الواجب فاعل فالاولى ان يأتي بذلك الجواب
من اول الامر ويندفع مؤنة هذه الابحاث من البين الا ان يقال انه اورده

تشحيذا

تشحيذا للاذهان قال بعض اصحاب الحواشي قال الفاضل المشهور جلال الدين
الدواني فان قلت اذا كان آه لا يذهب عليك انه كلام كاسد بل
فاسد مبني على حمله العلم الاجمالي على العلم بالقوة ولا يخفى انه علم بالفعل فلا
نقصان في كلامه فاعتراضه انما هو على ما فهمه وكم من متعرض على كلام وفيه
من الفهم السقيم وذلك غير خفي على غبي فضلا عمن ذكي **قوله** فان قلت
نصرة للمحقق على سبيل المعارضة والنقض الاجمالي وقوله قلت الملخص
نصرة للثاني على سبيل النقض التفصيلي وقوله فان قلت هذا الوجود العلمي
آه نصرة لشارح الاشارات آه على سبيل المعارضة والنقض وقوله قلت
نصرة للثاني على سبيل الحل وقوله لا يخفى آه ثم وهو نصرة لشارح
الاشارات ولا يخفى نصرة للثاني وقوله والقول ايضا نصرة لشارح الاشارات
وقوله تعسف نصرة للثاني ولا يخفى عليك تلخيص البحث في كل واحد
من المراتب العشرة فافهم فانه دقيق وبحوج التأمل حقيق **قوله**
ابداه بعض المتأخرين اراد به مولانا علي القوشجي **قوله** في بعض تعليقاتي
اراد به الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد **قوله** والذي ذكرت في نقضها
ذكر ذلك الدليل في شرح هياكل النور من مصنفات الشارح المحقق والدليل
المذكور ان الفرد المجرد للانسان اما ان يكون جسمانيا حساسا ناطقا ام لا
فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة وتوابعها وعلى الثاني كيف يكون فردا
للانسان وعلى هذا التقدير لا يتوجه عليه الدليل لان الذوات الموجودة بالوجود
العلمي ليست حقيقة الانسان من حيث هو انسان بل هي حقيقة علمية
وهوية انكشافية يتجلى منها المعلوم **قوله** وليس المعلومات آه فيه بحث
اذ ليس الكلام في العلة والمعلول بل في العلم بهما وح لا يكون على وفق
المعقول من انحلال العلم بالكل الى العلم بالاجزاء اقول مراده وليس العلم
بالمعلولات مما ينحل اليها العلة اي العلم بالعلة الا انه تسامح في العبارة
ومن البين ان العلم باحد المتباينين لا ينحل الى العلم بالمباين الآخر **قوله**
والمط ههنا ذلك يعني انه ح يكون خارجا عما نحن فيه فلا فرق بين

العلة والمعلول وسائر المتضايفات بهذا النمط يكون خروجا عما نحن فيه
قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من قوله ولا يخفى انه يعني ان عند الحكماء
ليس صورتان احدهما علمي والآخر خارجي حتى يكون ذلك مخلصا لهم
فبقي الاشكال عليهم قوله ولنا في تحقيق مذهبهم آه يعني مذهبهم مانع
بلا تحقيق بل التحقيق ما ذكرناه في هذا الكتاب لانه يعلو من علم الكلام
وما ذكرناه من مذهبهم مقدوح مجروح قوله والتعبير بعدم العينية كان
سائلا يقول انا نعبر عن المغايرة بعدم العينية وليست نسبة حتى
يقتضي طرفين فاجاب بقوله قال لا يجدي نفعا لانه ايضا كالمغايرة
نسبة فتقتضي الطرفين فاجاب ولا بانا لا نم ان عدم العينية نسبة
بل هو نفي للنسبة توضيحه ان العينية كالمغايرة ايضا نسبة تقتضي الطرفين
يعني انه يجب ان يكون هناك شيئان يحكم على احدهما بانه عين الآخر
كما انا نحكم على شيئين بان احدهما مغاير للآخر فعدم العينية نفي للنسبة
لان العينية كانت نسبة فصدق عدم العينية بطريق احدهما ان
لا يكون هناك شيئان حتى يقال ان احدهما عين الآخر بل هناك شيء
واحد فلا عينية وثانيهما ان يكون هناك شيئان ولكن متغايران
فلا عينية ايضا كما في الاول وانما اقتصر على الاول لان المط في هذا المقام
الواحدة وثانيا بانا وان سلمنا ان عدم العينية نسبة لكن لا نم بطلان
التالي في قوله يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير
اعتبار قيد زائد وانما اقتصر على كون الذات مع اعتباره عالما دون
العكس مع ان العكس ايضا مأخوذ في السؤال حيث قال او يكون من حيث
هي عالما بذاته مع قيد يعني ان العالم يكون الذات البحت والمعلوم هو
الذات مع قيد لان عدم المحذور مختص بالشق الاول فانه لا محذور
في هذا بل لانه النسب فان الاولى ان يأخذ القيد مع العالم والمعلول يكون
الذات البحت ولما كان قوله واما على مذهب الحكماء فبقي موهما
لاختصاص الترديد بذلك المذهب ازاله بقوله فان قلت آه قوله

قوله في علمه ما قائمة بنفسها آه والذي يخطر بالبال ان من ضعف هذا الكلام
انه يلزم ان يكون الاعراض ايضا جواهر اذ هي من المعلومات قوله وبذاته آه
من مفاسده انه يلزم اتصاف الباري بالممكنات من الجسم وغيره على
ما هو شأن القيام وايضا يلزم التكثر في الذات فاجاب باختيار هذا
الشق ومنع لزوم اتصاف الباري بالممكنات بل اتصافه بصفة وهو
العلم فلا اتصاف وفيه والتكثر ايضا مم لان الممكنات في هذا الوجه متحدة غير
متكثرة قوله لجميع الكائنات كانه اختار الكائنات على الممكنات للتنبيه
على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكنات الموجودة بخلاف القدرة فان
القدرة تتعلق بالممكنات مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة
ولذا اطلق الممكنات في قوله على جميع الممكنات لكن لا يذهب عليك
ان اطلاق الكائنات موهم لدخول الذات والصفات فانها ايضا
موجودة مع انها ليست بالارادة والا لزم حدوثها فالاولى ان يقال بدل
لجميع ما سوى الله تعالى من الممكنات الكائنة قوله مغاير للعلم آه فيه رد على
الفلاسفة فانهم قالوا ان ارادته هي نفس علمه بالنظام الاكمل قوله قالوا آه
الاستدلال على تغاير الارادة للعلم والقدرة لكن لا يذهب عليك ان
الدليل لا يثبت المدعى بتمامه اذ المدعى هو مغايرة الارادة للعلم والقدرة
والدليل انما يثبت الثاني دون الاول الا ان يقال الاكتفاء انه الابتداء
ولكن لا يذهب عليك ان اثبات الارادة انما يتوقف على مقدمتين
احدهما اثبات مغايرة الارادة لسائر الصفات لا العلم والقدرة
فقط كما وقع في عبارة هذا الكتاب وثانيهما ان لا يكون في الصفات
ما يصلح مخصصا وفي هذا الكتاب لم يتعرض لهذا راسا واشار السيد
الشريف في شرح المواقف الى اثبات كلا المقدمتين بقوله يكون
مغايرة للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصح شيء منها للتخصيص لكن
لا يذهب عليك ان التخصيص يحتمل ان يكون بالتكوين على ما ذهب اليه
بعض المتأخرين وهو مولانا عصام الدين لكن صاحب المواقف وهو

المصلي قائلا بالتكوين وكذا التشبه فاستقام قوله لا يصح شئ منها للتخصيص
لانه ليس فيما بين الصفات التي اثبتها ما يصلح مخصصا وجواب الاصحاب
عن الحكماء بالضرورة على ما ذكره في المواقف ليس مسموعا لان المقام مقام
النزاع قوله وتغير آه قيل هذا التغير في الامور الاعتبارية وذلك
ليس بمحال قلت الارادة عند المتكلمين صفة موجودة في الخارج فالتغير فيه
مصحح والامر الاعتباري هو تعلقها لا نفسها وليس الكلام في التعلق
بل في نفسها وعلى تقدير ان يكون اعتباريا فليس من الاعتبارات التي
تنقطع باعتبار المعتبر لان وجود العالم موقوف عليها على نحو ما اشار اليه
في تهافت الحكماء قوله ولازم له آه كانه اراد لازمة متساوية
فاندفع ما يقال انه لو قال ملزومة لتم التقريب قوله ان الامر ينفك
عن الارادة آه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يستقيم فان الانفكاك
عن الارادة لا ينفعنا بل النافع انما هو انفكاك الارادة عن الامر حتى
يتفرع عليه ان الارادة يتعلق بالشرور والمعاصي ولا امر فيهما اذ هو المطلوب
واما انفكاك الامر عن الارادة فلا ينفعنا لجواز ان يكون الامر اعم من
الارادة مطلقا ومن البين ان الامر لا يتعلق بالشرور والمعاصي فاذا
انتفى الاعم انتفى الاخص المطلوب بطريق الاولى فانتفت الارادة في
الشرور والمعاصي وهل هذا الا مطلوب اهل الاعتزال الا ان يقال ان هذا الكلام
مبني على عدم القائل بالفصل فان المعتزلة قائلون بالتساوي واهل
السنة بالعموم والخصوص من وجه فلما ثبت ان الامر قد ينفك عن
الارادة فانتفى التساوي فثبت العموم من وجه اذ لا قائل بالفصل قوله
ولا يرضى لعباده الكفر آه لا يخفى ان الدليل اخص من المدعى ويمكن ان
يقال بالقياس الخفي او يقال ليس لاثبات المدعى بتمامه بل لاثبات
اقبح الافراد وكذا الكلام في الوجه الثاني ولم يجب عن الرابع اكتفاء بالجواب
عن الاول فانه لما ثبت ان الامر ينفك عن الارادة والامر ينفك عن
الرضاء بحسب التحقق باتفاق منا ومن المعتزلة فبطل قولهم والرضاء

هو الارادة قوله ولا شك انه لو علم آه كانه قيل اذا كان العبد في
صورة مخالفة امر السيد عدم اتيانه بالمامور به اتباعا لرضاء السيد
لم يكن له امر للسيد عذر حاكم عند السلطان في ضرب العبد فقال انه
لا شك لو علم آه قوله ويمكن ان يقال الامراه دفع لقوله قلت ويلزم
آه وفي الجواب عن الثالث حاصل ذلك الدفع هو منع لزوم كون العبد
في المثال المذكور مع اتيانه برضاء السيد وهو مخالفة امره عاصيا
مستندا بان الامر امران امر تكويني وامر تشريعي ولا دخل للقسم الاول
اعني التكوين بل المعتبر هو الثاني وانما ذكره استيفاء لاقسام الامر
وحاصل ذلك السند ان الامر في صورة الاختبار المذكور ليس امرا حقيقة
لانه ليس من القسم الاول اعني التكوين وهو ظ ولا من القسم الثاني اعني
التشريعي الذي هو مدار الثواب حتى يكون الطاعة عبادة في الاتيان
بما يوافقه والعصيان في الاتيان بما يخالفه قوله ويلزم اشتراك الكلي فيه
آه يعني انه لا يتميز احدهما بذلك الى الربط فالمقدم مثله ويحتمل ان يكون
المراد انه يلزم اشتراك الكلي في الامكان والواجب لا يكون ممكنا لكن يرد
على التقديرين انه لا امكان فان المفروض تعدد الواجب قوله فيلزم التركيب
من التعين والماهية آه لكن لا يخفى عليك ان التركيب المنافي للوجوب
هو التركيب الخارجي المفضي الى الافتقار واما الذهني فلا لانه لا افتقار
فيه كما صرح به بعض المحققين وما نحن فيه من قبيل الثاني ودون الاول ايضا
التعين امر عدمي فلا تركيب بحسبه قوله واما الحصر وجوب الوجود
آه او بحصر اثنين منها او الثلثة فالاحتمالات سبعة لكن القضية مانعة الخلو
لا مانعة الجمع حتى يخرج اربع صور منها بقي انه يفهم منه ان التوجيه يتم بحصر واحد
منها او واحد كان مع ان التوجيه انما يتم مع حصر الثلثة الا ان يقال حصر كل
واحد منها يستلزم حصر الاخرين قوله في نفي المثل آه الدليل الاول
واما الثاني فلا حصر لوجوب الوجود لانا لو فرضنا واجبين لم يلزم الفساد
المذكور من اشتراك الكلي آه وكانه لهذا قال وقد يستدل آه قيل ان اراد

امكان مجموعهما لجميع الاجزاء ممنوع ظ وان اراد امكان باعتبار الهيئة الاجتماعية
فكذلك اذ لا تركيب بينهما حقيقة وعلى تقدير التسليم لا يلزم كون الشيء فاعلاً
لنفسه وكانه لهذا امر بالتأمل لعله انما لا يلزم كون الشيء فاعلا لنفسه لان
المجموع المأخوذ مع الهيئة ليس موجودا خارجيا حتى يكون فاعلا مع
ان الموجود ما يكون فاعلا ومنفعلا قوله فلا بد له من علة قيل وفيه فانه
ليس للمجموع وجود غير وجود الاجزاء ان قيل المجموع امر معروض للهيئة الاجتماعية
موجود مغاير لوجود الاجزاء وانما قلنا معروض الهيئة الاجتماعية لان
المأخوذ مع الهيئة ليس موجودا فاحتاج الى علة الاجزاء على ما صرح به
الشارح في رسالة اثبات الواجب وفي هذا الكتاب ايضا في مباحث
الحدوث ومن الفضلاء المحشين من غلط في هذا المقام وقال فاذا
حصلا فقد حصل المجموع من غير علة من قوله معلولا لغيره آه كونه غيرا في صورة
الاول محل بحث لان الجزء لا يغاير الكل كما اشتهر عن الاشاعرة ونقل
هذا الشارح ايضا منهم وايضا يلزم كون الشيء علة لنفسه اذ علة المجموع علة الاجزاء
على ما سلفناه في بحث الحدوث ولا يخفى انه في الصورتين الاخيرتين
يلزم عجزهما ايضا قيل عليه ان المجموع ليس واجبا كما اعترف به نفسه
حتى يلزم كون الواجب معلولا لغيره بل المجموع ممكن فلزم كون الممكن معلولاً
لغيره ولا محذور فيه وكانه لهذا امر بالتأمل يمكن ان يقال انه علة المجموع
فيلزم ان يكون علة لكل جزء والا لم يكن علة المجموع فاذا كان علة لكل جزء
والمفروض ان كل جزء واجب معلولا لغيره ولم يرد انه يلزم كون الواجب
معلولا لغيره ابتداء بل انه يلزم ذلك لو انتهاء قوله ولكليهما ولا يحصل
شيء منهما اقول لا يخفى انه يلزم في الثالث العجز كما في الاول واما الثاني
فيحتمل العجز كما اذا اراد كل منهما الفعل واراد ان لا يفعل الآخر اراد ان
يريد الآخر واما اذا لم يكن كذلك فلا عجز ولا يخفى انه نزاع عجز فانه لا يقدر
على دفع مراد الآخر الا انه يمكن ان يقال انه لا يريد دفع مراد الآخر بل يريد
فعله لكن ارادة الفعل ارادة لوازمه ومن جملة لوازمه ارتفاع نقيضه الا

الا ان يقال ان الارادة للشيء ارادة لوازمه غاية ما في الباب انه يلزم
قوله لا يقال انما يلزم العجز آه لا يخفى ما في هذا الكلام من شبهة الاضطراب
لانه ان كان كل واحد قادرا على الايجاد بالاستقلال فيرجع الى اختيار الشق
الاول لكن المحذور الذي منع لزومه وهو العجز انما هو محذور الشق الثاني
لا الاول الا ان يقال قوله ولا شيء منهما كاف يحتمل احتمالين فتامل لكن حاصل
الجواب ان كلامكم هذا مخلوط فانه ليس اختيار الشق معينا فانه لو كان
كافيا فلا يقول يلزم العجز بل يقول يلزم محذور الشق الاول وان لم يكن كافيا يلزم
محذور الشق الثاني فلا يبعد فقد لاح عليه امارات الاختلال فانه غير ظ
في اختيار شق لكن ظ انه اراد الكفاية فانه قال بالاستقلال فكانه ورد
الشق الثاني توسيعا للدائرة قوله في شيء منهما آه لا يخفى انه لا يتصور
الزيادة في انفسهما لانه يستلزم التغير في الصفات الحقيقية والتغير فيها
يستلزم التغير في الذات لا في تعلقهما فانه لا يلزم من التغير فيه التغير في الذات
بل في ما يتعلق به واضيف اليه كما صرح به الشارح والكلام انما هو في الثاني
دون الاول حيث قال وليس المؤثر الا تعلق القدرة قوله وهو ان
لا يشرك بعبادته آه لا يخفى ما فيه من اللطافة قوله بطريق حلول الصفة
في الموصوف آه لا يخفى ان حصول الشيء في المكان لا يسمى في اصطلاح القوم
حلولا بل هو حلول القوى فالاولى ان يجعل الحلول اعم من حلول الصفة في الموصوف
كما ذهب اليه بعض من متأخري اهل الفضل والدراية حتى يكون اللفظ
مستعملا في معناه المصطلح حتى يكون حقيقة عرفية ولئلا يكون نفي التحيز بعده تكرارا
حتى يحتاج الى ان يقال انه للرد الصريح على القائلين بالمكان لا يقال التحيز
اعم من المكان والمذكور بعده هو التحيز لا المكان فلا تكرار لانا نقول قوله
فلنتزهه عن التحيز والمكان يشعر بانه ذهب الى اصطلاح الترادف كما لا
يخفى قوله واما ان يقال اعطاه الله آه لا يقال لا وجه لايراد هذه
الاحتمالات عقيب الحلول لانا نقول المراد بالحلول اعم من الحقيقية وفي
الاخيرين مجازي وفي الاولين حقيقي قوله قدرة على الايجاد وهو ظ اذ لا

اولا موثر في الوجود الا الله تعالى كذا في المواقف فما قيل عند قوله
الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة في كون الاحتمال الذي قبل الاخير باطلا محل
تامل كلام خال عن التحصيل قوله فعلى فرض صحة النقل يعني لا نسلم اولا صحته وعدم
التحريف اي على فرض ان يكون الانجيل المنقول عنه هو غير المحرف حتى يعتمد عليه
لان الانجيل هو المحرف الذي حرفه بولص فانه حرف كتاب الله تعالى وزاد فيه
ونقص وقد يقال ان التوجيه المذكور لما نقل عن يوحنا يمكن ان يكون توجيها
لكلام النصارى ايضا اقول قد اشار اليه فانه عين الاحتمال الاخير فان الاحتمال
هو بعينه هذا التوجيه فانه معنى الحلول المجازي يعني لو ارادوا بالحلول هذا هو
فهو ليس بباطل ومعنى قوله واما انهم لا يقولون بشيء من ذلك انهم لا يقولون
بالحلول بهذا المعنى وهو ليس بباطل قوله اي حلوله في علي آه فاستدلوا
بقوله تعالى ان الله تعالى هو العلي الكبير فانظر الى حماقتهم وجهالتهم فان العلي
من اسماء الله تعالى مع انه لا يثبت مدعاهم بتمامه فان من مدعاهم هو الحلول
في الاولاد ايضا على انه انما يفيد الاتحاد لا الحلول قوله لا يمنع اي قوله فلا يبعد
لا يفي بالمدعى اذ المدعى هو الحلول بالفعل وهذا يفي بالامكان لا الفعل لكن الامر فيه
سهل قوله وهذا قرينة آه اقول لا يبعد ان يكون هذا قرينة على انهم
لحماقتهم لم يفرقوا بين الظهور والحلول ولهذا قال بعض الفقهاء في باب الوصية
ولو اوصى ماله لاحمق الناس يتعين صرفه الى غلاة الشيعة مع ان الظهور
ايضا شنيع قوله والمراد من الحوادث آه لا يخفى انه تحرير المدعى لكن لو قدم
على الدليل وهو قوله قيل لان آه لكان اولى لا بد اولا من تحرير المدعى قوله لانا
نقول لا نم آه حاصله ان النقض الاجمالي مدع يدعي ان الدليل جار والمدعى متخلف
فكانه مشتمل على مقدمتين فربما يمنع الاولى وهو الجريان وربما يمنع الثاني
وهو التخلف على ما صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع
واشار ههنا الى الطرفين فافهم قوله في الازل ممتنع آه ان اراد
الامتناع الذاتي فممنوع كيف وقد وجد العالم بالفعل ولو كان ممتنعا
بالذات في الازل يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان

الذاتي

الذاتي وهو باطل وان اراد الامتناع بالغير فمسلم غير مضر لانه لا ينافي الامكان
بالذات قوله وما يقال من ازليته الامكان آه يشعر بان المراد هو الاول
قوله واما السلوب آه يفهم منه ان السلوب بعض منها من قبيل الاضافات
والتغير فيها لا يضر مثل عدم خالقية زيد قوله بطريق الاستحالة آه ليس
المراد بالاستحالة ما هو المشهور من الانتقال التدريجي فانه في المصطلح
اسم للحركة الكيفية بل اراد به مطلق الانتقال حتى يشمل الحركة والكون
والفساد اللذين هما دفعيان فيشمل انتقال الاعراض والجواهر فينطبق
على المثالين وهما صار الماء هواء والاسود ابيض قوله ودعوى الاحتياج
آه واعلم ان ههنا يرد عليه اولا انه لما كان الحال هو الجزء الصوري
فهو امر جوهري فلا بد من احتياج المحل الى الحال لان الحال جوهري لا عرضي
فلزم احتياج الواجب لكن الجواب عنه ظ لان المحل هو مجموع الواجب والغير
ولا شك ان المجموع ممكن لا واجب ثم يرد عليه انه ان سلمنا ان المجموع ممكن يلزم
احتياج الواجب بطريق آخر وهو ان اجزاء المادية محتاجة بعضها
الى البعض فيلزم احتياج الواجب فاجاب بانها غير مسموعة ولم يتعرض
للجواب عن الاول مع انه مقدم على هذا لان الجواب عنه ظ حيث اخذ الغير فيه
فانه قال ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري آه على انه انما يلزم
الاحتياج لو لزم احتياج كل جزء من اجزاء المادية الى الآخر واما لو كان
اللازم احتياج بعضها الى البعض فلا لجواز ان يكون الغير فقط محتاجا الى
الواجب قوله ولا جسم نفي الجسم مع نفي الجوهر بالمعنى الاعم مستدرك لان
الجوهر بذلك المعنى اعم من الجسم ونفي العام يستلزم نفي الخاص فالاولى
ان يفسر الجوهر ههنا بالجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى حتى لا يكون نفي الجسم
تكرارا كما فسره في هذا المقام بعضهم به فان قلت ان المص قد فسر الجوهر في
المواقف بهذا المعنى الاعم فالشارح قد وافقه قلت في عبارة المواقف
لا يلزم التكرار لانه قد نفى الجسم اولا ثم الجوهر بهذا المعنى ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام بخلاف العكس فحمله على المعنى العام في عبارة

الموافق محال بخلاف عبارة هذا الكتاب الا ان يقال انما الجسم
بعد نفي الجوهر بالمعنى الاعم حتى يكون ردا صريحا على المجسمة **قوله** ولا الجهل
آه لا يخفى عليك ان ذكر الجهل انما هو تصريح بما علم التزاما لان العالم بجميع
بجميع المعلومات لا يكون جاهلا قطعا فلا يرد ما قاله الشارح **قوله** واوله
صاحب المواقف آه وانما اول صاحب المواقف مذهب الاشعري
لانه بعيد بان يقول بان الكون هو امر نسبي بين الواجب والجوهر لكن ما ذكره
صاحب المواقف يستلزم ان يكون النزاع بينه وبين القوم لفظيا
اذ القوم ايضا قائلون بذلك المعنى فلذلك حكم الشارح المحقق بانه بعيد
قوله ولهذا قيده بابدا آه لجواز ان يكون ابدا تاكيدا لكون لن للتابيد
لا يثبت مدعى المعتزلة الذي هو الامتناع لجواز ان يكون ممكنا **قوله**
لا مرد آه فانه قال انه مريد لجميع الكائنات ومن لا يذهب ان الكائنات
الشرور والمعاصي وقال انه قادر على جميع الممكنات وقال فيما سبق لا خالق
سواه **قوله** وهذا كالمستغنى عنه آه لا يذهب عليك انه لا غناء
بهذا عنه فان شيئا منها ليس نصا في المدعى لجواز تخصيص الخلق
بالجوهر وجواز تخصيص الكائنات في مبحث الارادة بما عدا الشرور
قوله قد سبق ذلك مع رده اي قد سبق مذهب المعتزلة
من ان الشرور والقبائح ليست بخلق الله تعالى مع رد ذلك لان هذا
التفصيل قد سبق فانه خلاف الواقع **قوله** لقوله تعالى لا يرضى لعباده
ما اشرنا اليه سابقا من ان الدليل اخص من الدعوى الا ان يقال انه قياس خفي
لاثبات اقبح الافراد **قوله** وهذا ايضا آه معلوم مما سبق حيث قال
منزه عن سمات النقص فانه لو كان محتاجا الى شيء في ذاته او صفاته لما كان
فان الغني عن الشيء لا يكون محتاجا اليه ومن قال انه معلوم من قوله لا ند له ولا
شريك فقد بعد كل البعد فانه لا يفهم منه ذلك **قوله** له الحكم آه افاد التقد يم
التخصيص وكذا اللام فانه للاختصاص ايضا **قوله** كما يشعر به ظواهر آه يحتمل
ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله ولا يجب عليه شيء يعني انه لا يجب

عليه

عليه شيء يعني انه لا يجب عليه شيء كما يشعر بالوجوب ظواهر الآيات
والاحاديث **قوله** واستنبطوا امورا غريبة آه قيل عليه ان هذا بناء في قاعدتهم
القائلة من انه لا يظهر الخوارق على يدي المتنبي الكاذب في دعوى النبوة
اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولا فلان السحر ليس من الخوارق على ما صرح به صاحب
الكفاية وبعض المتاخرين في حواشي شرح العقايد وان اتفق القوم
على انها من الخوارق واما ثانيا فيجوز ان يكون تلك الامور غير موافقة
للدعوى مع ان من شروط الخارق على يد النبي ان يكون موافقا للدعوى
واما ثالثا فيجوز ان لا يكون بالتحدي لا حالا ولا مآلا مع انه ايضا من الشروط
واما رابعا فيجوز ان لا يتعذر معارضتها مع انه من الشروط وكانه الشارح
قال ليس مقبولا عند الاكثرين من المحققين **قوله** ضرورة امتناع حقيقة
النقيضين آه فيه انهما ليسا بنقيضين حقيقيين لعدم تحقق الاختلاف
بالايجاب والسلب الا ان يقال قولهم كلام الله تعالى قديم في قوة قولهم
ليس بحادث او قولهم حادث في قوة قولهم ليس بقديم او يقال اراد
بالنقيضين المتنافيان وهذا اكثر من ان يحصى في كتب الميزان **قوله** وقيل
انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث آه هذا توجيه لكلامهم حتى يرجع
اليه ما قال جمهور الاشاعرة لكن لا يخفى عليك ان ~~لكلامهم حتى يرجع~~
ان هذا التوجيه غير حاسم لمادة الاشكال فانه انما يوجه قولهم بقدم
الالفاظ ويبقى انهم لم حكموا بقدم الجلد والغلاف فيحتاج الى التوجيه
لذلك كما للالفاظ واقول في توجيه كلامهم ان مرادهم من اسناد القدم
الى الجلد والغلاف مبالغة في نفي نسبة الحدوث الى كلام الله تعالى لانه
كلام واقع على سبيل الحقيقة والا فكيف يقول من له ادنى عقل وتمييز
بقدم الجلد والغلاف فضلا عن جماعة من الفضلاء وحاشاهم ان يكون
مرادهم ذلك في قولهم بقدم الالفاظ محمول على طريق المص وعلى طريق
الشيخ فيخرج كلامهم عن حضيض السقامة الى ذروة المتانة ويمكن ان
يقال ان قولهم بقدم الالفاظ كالقول بقدم الجلد والغلاف مبالغة

فيرجع الى مذهب جمهور الاشاعرة وليس هذا التوجيه بعينه توجيه
ذلك القائل فانه يكون بالفاظ فقط مبالغة وما تعرض للجلد والغلاف
لكن التوجيه الاول اولى لكونه قليل المؤنة فان فيه دعوى المبالغة في الجلد
والغلاف فقط من غير ملاحظة الالفاظ ولانه اقرب الى التحقيق فان
مذهب المص والشارح اقرب الى التحقيق من مذهب جمهور الاشاعرة
وقوله اراد به المعنى الثاني اي القائم بالغير وفيه ليس قائما بالغير بل
ليس هو ولا غير اللهم الا ان يحمل الغير على معناه اللغوي او العرفي لا
ما هو مصطلح الاشعري وخلاصة كلام المص ان النظم حادث اذ النظم عبارة
عن ترتيب الاجزاء والترتيب حادث مع ورود عليه ان التحدي انما هو
مع النظم اذ مدار البلاغة على امور تقتضي الترتيب من التقديم فلزم ان
ان لا يكون التحدي مع كلام تعالى حقيقة اذ التحدي انما هو مع النظم مع انه
حادث وكذا ما بين دفتي المصحف انما هو المنظوم فوقع فيما فر عنه قوله
ونقل هذا الكلام بعض المتأخرين آه لعله اراد السيد الشريف قدس سره
حيث قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى الملة قوله فلان الشيخ آه فيه ان هذا ليس مذهب
الشيخ بل مذهب عبد الله بن سعيد بن القطان على ما في شرح المقاصد
وقال الخيالي هذا مذهب بعض الاشاعرة واراد به عبد الله بن سعيد
بن القطان لا ينطبق على الكلام اللفظي اذ اللفظ لا يتصور
بدون احد هذه الثلثة بناء على ان المراد بالامر والنهي مطلق الانشاء
ولا يتصور فيه الوحدة ايض بخلاف المعنى قوله وفيه ابحاث اما اولا فلان
المعنى ايض لا يتصور بدون احد هذه الثلثة سيما اذا كان المراد به مدلول
الملفوظ به الا ان يقال عدم تطبيقه على اللفظ اظهر لا يقال ان عدم انطباقه
على اللفظي اولا وبالذات وعلى المعنى ثانيا وبالعرض وبالواسطة لانا نقول
الكلام في مطلق التطبيق وعدمه لا فيما هو بالذات فلا يجدي نفعا
الا ان يقال انه وجه الاظهرية واما ثانيا فلانه ان اراد بالكلام اللفظي الكلام

اللفظي

اللفظي المرتب فمسلم لكنه غير مضر لان الكلام ليس فيه وان اراد اللفظي الغير المرتب
فعدم الانطباق عليه مم لان اللفظ الغير المرتب بمنزلة المعنى في عدم الانطباق
باحد هذه الثلثة لا يقال ان مراده ان اللفظ الغير المرتب غير متصور لانا
نقول لو كان كذلك لرجع الى البحث الثاني واما ثالثا فلان التكلف الذي
يجري في المعنى وهو جعل المعنى امرا بسيطا يجري في اللفظ الغير المرتب بان يجعل
ذلك لفظا بسيطا فافهم قوله واما ثانيا آه فيه ان هذا قياس الغائب
على الشاهد وهو فاسد فلم لا يجوز ان يكون عند الله قارة وهي لا يكون
عندنا قارة قوله فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وربما يقال
يجوز ان يكون الفرق موجبا للاختلاف مع كون القائم بذاته من جنس الالفاظ
بطريق الاشتراك اللفظي ولا محذور فيه فافهم قوله مجانسا لصفات المخلوقات
اقول لا فرق في مجانسة صفاته لصفات المخلوقات فيكون علمه من
جنس علم المخلوقات الا ان علمه يكون اكمل وادوم كيف وقد قالوا في معنى قوله
عم ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صفته بمعنى ان من جنس صفته ثم
لا يذهب عليك ان هذا مشترك الالزام لانا نقول بالمعنى في المعنى ان كان
مختلفا بالحقيقة مع ما قام بذاته تعالى من جنس المعنى فان لم يكن مختلفا
بالحقيقة يكون بعض صفات الحقيقة مجانسة لصفات المخلوقات
والكلام الذي ذكرناه من الاشتراك في الشق الاول وعدم فساد المجانسة
في اختيار الشق الثالث يجري ههنا ايض قوله حتى يلزم تكفيرهم آه قلت
ما لزم تكفيرهم فان الكفر انما هو في الالتزام لا اللزوم وهؤلاء يمنعون من
حيث لا يدري قوله واما خامسا فلان الدلالة آه فيه ان الدلالة المحمولة
على التلفظ انما هي ادلة الحدوث لا ادلة الشيخ الا ان يقال ان ادلة
الشيخ بعض ادلة الحدوث فافهم بما قررنا ظهر انه قام الوجوه الخمسة
على كلام المص قوله وهي غير العلم اي غير العلم الذي قام به العلم يعني ان العلم بالكلام
ليس نفس صفة الكلام والا لزم ان يكون كلامه كما في صورة المذكورة
في الشرح فلا يرد عليه ما قيل ان العلم ما انفك عن الكلام حيث مغايرتهما

لان الانفكاك في الصورة المذكورة ظ قوله التي هي مبدأ ما ليفها آه قيل
لا يثبت مغايرتها للعلم ولئن سلم فلا يثبت مغايرتها للقدرة لان
التاليف نوع من الايجاد ومبدأ الايجاد ليس الا القدرة قلت لو كان كذلك
فالتكوين اقرب من القدرة فليكن نفسه الا ان يقال انهم لا يثبتون
التكوين بل يجعلون مبدأ التكوين القدرة فلذا تعرض للقدرة دون التكوين
لكن لا يخفى عليك فساده لانه قال صفة الكلام هو صفة العلم وما قال
هو مبدأ التاليف بل قال هو الكلمات المترتبة فليكن مبدأ التاليف
القدرة لكن الكلام نفس الكلمات التي رتبها في علمه الازلي ولعمري ان
ان القائل خبط كل الخبط فافهم قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم آه
اقول هذا الوجه غير سالم عما اوردنا على كلام المصنف من انه كلام غير متحدى به
بل وقع فيما فر عنه اذ مدار التحدي على التعاقب مع ان الكلمات غير
متعاقبة على ما صرح به اذ مدار البلاغة على امور تقتضي التقدم والتاخير
والانصاف ان تحقيق مسئلة الكلام مما يعجز عنه العقول بل التوقف
اولى على ما هو المنقول عن امام الحرمين لكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف
اسلم مما ذكره جمهور الاشاعرة وما ذكره اسلم مما ذكره المصنف قوله فمن ثمه لم يجز
ان يطلق ويراد به العلم بالكليات فقط او المركبات فقط او التصديقات
فقط فان قلت ذلك اصطلاح بعض وليس بمشهور قلت هذا ايضا
كذلك على ما صرح به التفتازاني في شرح العقايد فالاولى ان يتمسك
فيه وفي امثاله بعدم ورود اذن الشرع لا بما ذكره لا يقال ان الكلام فيما لم يرد به
اذن الشرع والعالم ليس منها لانه قد ورد به اذن الشرع لانا نقول الح لا وجه
لقوله فمن ثمه لم يجز آه لان عدم الجواز ليس من اجل ذلك بل ليس بدليل
عقلي يمكن اجرائه في العالم ايضا الا ان يقال ان مراده ان ما اذن به الشرع
فلا نزاع في جوازه وما لم ياذن به ففيه هذا التفصيل فح يكون لكلامه
وجه قوله ويشكل بلفظ خداي آه وانما اورد الاشكال على كلام الغزالي
دون كلام المواقف فانه ظ قال ليس الكلام اي النزاع في الاسماء

في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات فلا يشكل بخداي وتنكري بخلاف
الغزالي فانه قال دون التسمية يعني ان النزاع في اسماء الاعلام الموضوعة
في اللغات فيشكل بخداي آه لانه لا اذن شرعا به مع شيوعها
من غير آه يمكن ان يقال لما كان من غير نكير فلا يبعد ان يجعلها اجماعا سكوتيا
والاجماع ايضا من الادلة الشرعية الكافية في الاذن على ما صرح به التفتازاني
وانما قلنا الكافية في الاذن لان بعض الادلة الشرعية وهو القياس
ليس بكاف في الاذن قوله وح يكون مرادفا آه ومراده انه يكون مرادفا للواجب
الوجود فيكون بطريق الوصف ولا نزاع فيه على مذهب الامام ويؤيده
قول دائما طلا آه فافهم وح لا يرد عليه انه يشعر بان الاذن باحد المترادفين ليس
كاف في الاذن بالمرادف الآخر مع انه ليس كذلك
على ما صرح به المحققون تمت الحاشية في عشر
اول ذي القعدة بعون الله الملك الوهاب
واليه المرجع والماب تاريخ
وسبعين والف
تم